This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

3 2044 103 171 476

Digitized by Google

Juris.

Digitized by Google

FRANCE

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

TRAITÉ

DE

DROIT NATUREL

Digitized by Google

« Les opinions émises dans une publication quelconque, livre, mémoire, discours, etc., par un membre de la Faculté, engagent seulement la responsabilité de l'auteur. Elles ne peuvent être considérées comme l'expression d'un programme, d'une méthode ou de principes approuvés par la Faculté. »

(Extrait des délibérations de la Faculté Catholique de Droit de Lille).

(Tous droits réservés.)

Digitized by Google

TRAITÉ

DE

DROIT NATUREL

THÉORIQUE ET APPLIQUÉ

PAR

TANCRÈDE ROTHE,

DOCTEUR EN DROIT,

Professeur aux Facultés Catholiques de Lille.

Justitiam tuam non abscondi
in corde meo.
(Psaume 39, v. 11).

TOME PREMIER.

PARIS

L. LAROSE ET FORCEL

LIBRAIRES-ÉDITEURS,

22, rue Soufflot, 22.

1885.

Digitized by Google

~~TX~~

Digitized by Google

A LA GLORIEUSE MÉMOIRE

DE

PIE IX

Qui daigna bénir les premiers essais de ce travail,

HOMMAGE

D'ÉTERNELLE RECONNAISSANCE

et

DE RELIGIEUSE VÉNÉRATION.

Digitized by Google

Digitized by Google

AVERTISSEMENT.

Je dédie cet ouvrage à toutes les personnes qu'intéressent les questions de morale ou de politique. On y verra posés les grands problèmes sociaux de notre temps.

Dieu m'a-t-il accordé la faveur, par moi tant de fois sollicitée, de les résoudre? Mes lecteurs expérimentés en jugeront. Je n'ai nulle prétention à l'infaillibilité. Aussi reconnaîtrais-je volontiers les erreurs qu'on serait assez bon de me signaler, et je remercie d'avance ceux qui me rendraient ce service. Surtout je regretterais d'avoir amoindri les droits de l'Église ou de l'autorité civile, et je proteste immédiatement contre la qualification de fils ou de citoyen insubordonné. Assurément, ce n'est point en affirmant que ces deux pouvoirs et particulièrement le dernier ne sont pas sans limites, que je puis avoir mérité un tel reproche. Ceux qui de nos jours paraissent croire à l'omnipotence des souverains, permettent aussi d'être matérialiste et de se déclarer tel; comment dès lors refuseraient-ils à la conscience que l'on pourrait nier impunément, le droit de rester quelquefois libre devant les ordres de l'autorité?

Digitized by Google

Que mes lecteurs me permettent de leur adresser une prière. Si la doctrine que j'ai exposée leur paraît vraie, qu'ils la propagent par la presse et par la parole. Qu'ils ne se contentent pas d'affirmer de temps à autre les principes : il faut à la lumière de ceux-ci, sans négliger les données expérimentales, aborder les questions que les faits, les mesures administratives et les projets de loi soulèvent à chaque instant. Unissons-nous, pour que l'assaut à l'erreur soit général et continu. Soyons les hommes de la *Vérité Sociale.*

Je remplis un devoir en témoignant ici ma profonde gratitude à M. Bouquillon, professeur de théologie morale, et à M. le vicomte de Vareilles-Sommières, doyen de la Faculté Catholique de droit. Les conseils de ces maîtres éminents m'ont été extrêmement profitables. Je n'en garde pas moins seul la responsabilité de mon œuvre.

Digitized by Google

INTRODUCTION.

A MM. les Étudiants des Facultés de Droit.

1. Nous vous convions, Messieurs, à l'étude du droit naturel. Avant d'entreprendre ce travail, nous voudrions vous convaincre de l'obligation où vous êtes de mettre cette science à la base de vos connaissances juridiques. Ce soin, il est vrai, paraît superflu, quand on pense que le droit naturel est le droit dans son principe et ses règles nécessaires, et que si vous voulez vous appliquer au droit, vous terminez à peine des études dans lesquelles, depuis longtemps déjà, on faisait appel à votre jugement plus qu'à votre mémoire. Vous êtes donc décidés à ne pas faire de votre esprit une sorte de Bulletin des lois, recevant tout ce qu'il plaît à ses rédacteurs d'y imprimer; et si vous voulez apprendre les textes, vous entendez bien les apprécier en même temps. Je ne mets pas en doute vos nobles intentions; mais combien la réalisation en est difficile! Mis en face de dispositions nombreuses et fécondes en controverses, maintiendrez-vous vos résolutions? Ah! si dans cet examen que vous projetez de faire, vous n'êtes soutenus que par la fierté de votre esprit, je crains pour votre persévérance. Si, au contraire, vous comprenez que c'est une obligation pour vous de ne pas séparer du travail de la mémoire la

Digitized by Google

critique des textes ; alors, grâce à l'élévation de vos âmes, j'espère que votre courage ne défaillira pas.

Or, l'étude à laquelle je vous convie est, en effet, pour vous un devoir. Le droit naturel n'est pas seulement la plus belle conception de la raison humaine, c'est la règle à laquelle toutes les lois positives doivent être rapportées et comparées, car si elles essaient de contredire ce principe fondamental, elles perdent toute leur force : il est l'œuvre indestructible d'un Dieu ; source de toute autorité. Pour n'être point trompés par des apparences, vous qui venez étudier les lois positives, vous devez donc apprendre d'abord à connaître le modèle de ces dernières. Le droit naturel est encore le complément de toute législation, car il étend à tout ses applications. A ces deux titres de droit principe et de droit commun, il s'impose à vos méditations. Il vous est indispensable, quelle que soit la carrière à laquelle vous vous destiniez. Parmi vous, certains veulent être notaires, d'autres avocats, d'autres magistrats, d'autres peut-être industriels, négociants ou financiers. Enfin, tous vous serez des citoyens. A ces différents points de vue, je dis que vous seriez coupables si vous vous contentiez de la connaissance des textes.

2. Je m'adresse d'abord à ceux qui se destinent à la carrière justement appréciée du notariat. Vous aurez des contrats et des testaments à recevoir pour leur donner l'authenticité. Or, ces actes sont soumis à des lois rationnelles ou naturelles ; et si vous n'étudiez ces lois, vous contentant d'apprendre la législation écrite, vous contribuerez certainement parfois à leur violation. Il est, en effet, matériellement impossible à la loi civile de défendre tout ce qui est mal. Je sais bien que cette assistance prêtée à des actes illégitimes peut n'être pas coupable, et que même, parfois le notaire ne saurait refuser son ministère. Mais il a de l'influence sur ses clients, il peut prévenir une violation de la loi naturelle

Digitized by Google

que les contractants, le testateur vont commettre, empêcher, par exemple, un testament contraire à la justice ou à la charité, il le peut s'il connaît les lois naturelles des contrats et des successions ; et il négligerait de s'en instruire, et il n'userait pas de son influence pour le bien ? Non, vous ne voulez pas de ce rôle passif. Et d'ailleurs cette attitude, il ne vous serait pas possible de la garder toujours. Bien souvent le notaire n'a pas à offrir son conseil, il doit le donner, surtout peut-être dans les questions de testament. Le refuser, serait perdre la confiance. Mais quel avis peut-il émettre, s'il n'a pas étudié ces lois délicates sur lesquelles il est consulté ?

3. Ambitionnez-vous une carrière plus difficile : le barreau? Alors votre devoir devient plus rigoureux et plus étendu. A l'avocat est réservé le périlleux honneur d'être le conseil de ceux qui veulent se renseigner sur les droits et les devoirs que les lois civiles reconnaissent ou imposent, d'être le champion de son client dans les tribunaux, qu'il s'agisse d'attaquer ou de repousser un adversaire sur le terrain des lois civiles. — Eh bien, dirait un homme superficiel, l'avocat peut s'acquitter de ces fonctions, sans connaître les lois naturelles. De quoi s'agit-il dans son cabinet ou à la barre ? Vous l'avez dit : de faire connaître les droits et les devoirs que nous garantissent ou nous imposent les lois civiles, de plaider en conséquence devant les tribunaux. L'avocat ne se prononce pas sur les lois naturelles. En dehors de la science des lois civiles sans laquelle il trahirait ses clients, une seule chose lui est nécessaire : la sincérité dans l'exposé des faits auxquels la loi doit être appliquée ; car on ne peut même lui demander, quand il est devant les tribunaux, de choisir, entre les différentes interprétations possibles, celle qui lui paraît la meilleure. Le juge est là pour décider.

4. Sur ce dernier point, l'objection est vraie ; mais il n'en

Digitized by Google

est pas moins absolument faux que la science des lois civiles et la véracité suffisent à l'avocat, et je ne crains pas d'affirmer qu'il ne pourrait conseiller tout ce que permet la loi civile, ni soutenir tous les droits qu'elle reconnaît, sans manquer à deux devoirs pour l'accomplissement desquels la science du droit naturel lui est indispensable. Les lois des États ne prohibent point tout ce qui est mal, avons-nous dit, et même il leur arrive de couvrir de leur protection l'iniquité. Et je ne parle point ici de ces règles qui n'ont de la loi que l'apparence, j'y viendrai bientôt; mais de ces lois dignes de leur nom, parce qu'elles ont une cause juste, bien qu'accidentellement elles produisent un effet qui ne l'est pas. Ainsi, un législateur prescrit aux tribunaux de rejeter une demande, si celle-ci n'est pas appuyée de preuves; voilà un principe sage, bien qu'en fait, par un abus inévitable, il puisse profiter à l'injustice. Voudriez-vous conseiller à un client que vous sauriez redevable, d'exciper de la loi que j'ai supposée? Non, sans doute; au contraire, vous tiendriez à protester, tout en reconnaissant la légalité de la résistance. Voudriez-vous défendre ce débiteur? Pas davantage. Pourquoi? Par respect pour une loi naturelle. Mais ce n'est pas la seule dont vous ne voudriez point conseiller la violation : il en est ainsi de toutes les autres. Dès lors pouvez-vous négliger de vous en instruire?

5. Il est pour l'avocat une autre obligation. L'autorité civile a ses limites, les unes naturelles, les autres surnaturelles; et lorsqu'elle veut les dépasser, elle demeure impuissante. L'exécution de ses volontés est alors un coup de force. Telles seraient l'expropriation de propriétés privées sans motifs d'ordre public, ou, pour prendre un exemple analogue dans l'ordre surnaturel, l'aliénation ou la location des églises par le gouvernement. Contribuer au succès de ces usurpations, serait de la complicité. Or, il ne ferait pas autre chose, l'avocat qui demanderait devant les tribunaux

Digitized by Google

l'application de ces prétendues lois, qui soutiendrait les droits du soi-disant acquéreur ou locataire d'un bien légalement, mais illégitimement possédé. Quelles sont donc les limites naturelles et surnaturelles de l'autorité civile? C'est là une question qu'il vous faut absolument résoudre. Or, c'est le droit naturel qui vous fera connaître les premières; il vous donnera même un aperçu des autres que vous pourrez étudier minutieusement dans le droit canon.

6. Et vous qui aspirez à la gloire de rendre la justice, vous avez la même obligation, plus stricte encore. La situation du juge, à la vérité, n'est pas tout à fait celle du défenseur. Tandis que celui-ci doit refuser, sauf exception, son patronage au client qui veut mettre son iniquité sous la protection d'une loi juste, le tribunal ne peut oublier cette dernière dans la sentence. Il manquerait à la loi naturelle elle-même, prise dans son ensemble, car elle lui dit premièrement de faire exécuter les lois tant qu'elles sont valides, et en second lieu qu'elles peuvent avoir ce caractère, bien que par un abus impossible à prévenir, et dont la victime doit au bien public de supporter les conséquences, l'injustice trouve moyen de s'en faire un bouclier. A ce premier point de vue, la connaissance du droit naturel semble donc inutile au magistrat; mais il y en a un second qui vous est également connu. Si l'avocat est coupable lorsqu'il provoque l'exécution de volontés usurpatrices, combien plus ne l'est pas le magistrat qui la commande. Nous discuterons la question de savoir s'il peut déclarer la nullité de ces lois simplement apparentes, ou s'il doit plutôt donner sa démission; mais ce qui n'est pas douteux, c'est le devoir dont il est tenu, généralement du moins, de ne pas se rendre complice d'un abus d'autorité. D'ailleurs, le juge français doit statuer d'après le droit naturel, à défaut de textes et d'usages (Art. 1135 du code civil).

7. C'est une tradition parmi les jeunes gens appelés à la

Digitized by Google

gestion d'une grande fortune ou à la direction d'une vaste entreprise, de se préparer à la pratique des affaires par des études juridiques. A ceux qu'un tel dessein peut amener dans les écoles de droit, je dis aussi : ne négligez pas le droit naturel. Vous aurez des contrats à passer, vous serez intéressés dans des questions de succession. Au milieu de tant d'affaires, il vous faudra une ligne de conduite. Sera-ce la législation civile ? Vous savez bien qu'elle ne prohibe pas tout le mal, que parfois même elle couvre très innocemment l'injustice, et qu'enfin il peut arriver qu'une règle émanant d'un souverain soit dépourvue de force. Votre direction sera donc, en premier lieu, la loi naturelle, complétée, il est vrai, par la morale chrétienne. Ainsi, étudiez avec nous la première sérieusement, en hommes soucieux de gouverner honnêtement leur fortune. Je ne dis pas que ce traité réunira toutes les applications dont vous pourrez avoir besoin ; mais du moins il en renfermera plusieurs, et vous y trouverez les principes qui vous permettront de tirer ou d'entrevoir les autres. Puis, vous n'aurez pas seulement des affaires à traiter, vous commanderez à des inférieurs et peut être à de nombreux ouvriers auxquels vous devrez faire du bien. Cette loi si souvent rappelée de nos jours est chrétienne sans doute, mais elle est naturelle aussi, et il ne vous sera peut-être pas inutile de l'étudier avec nous.

8. Enfin, tous vous serez des citoyens, et quelles que soient les modifications dont notre régime politique soit susceptible, il est certain que vous aurez votre voix dans l'élection d'hommes appelés à participer plus ou moins au gouvernement. Comment choisir ? Et si vous êtes parmi les élus, quels seront vos devoirs ? Est-ce la loi civile qui pourra vous le dire ? Non, puisqu'il s'agira pour vous de nommer des hommes chargés au besoin, et dans une mesure variable, de la modifier, si même vous n'êtes pas appelés à figurer parmi eux et à leur donner l'exemple. Bref, il vous faut un idéal de gou-

Digitized by Google

vernement à l'aide duquel vous discernerez les vrais hommes d'État, ou le deviendrez vous-mêmes. Or, ce type, c'est le droit naturel complété par la révélation qui vous le découvrira.

9. Ne croyez pas, du reste, Messieurs, qu'une partie quelconque de l'enseignement de nos Facultés de droit puisse suppléer le droit naturel.

Serait-ce le droit criminel? Sans doute, il vous dira quels actes donnent lieu à des poursuites devant les tribunaux; mais la loi positive ne punit pas toute faute. Puis vous avez reconnu qu'il ne vous suffit pas de discerner ce qui est bien de ce qui est répréhensible. Il vous faut aussi connaître les limites de l'autorité civile, et vous avez besoin d'un idéal de gouvernement. Le droit pénal ne vous donnera donc point cette connaissance des lois naturelles indispensable à tous.

10. Serait-ce dans le droit de Rome que vous pourriez trouver les principes qui doivent vous diriger? Loin de moi la pensée de vous détourner de l'étude du droit romain. Cette législation est assurément digne d'être admirée tant à cause des progrès qu'elle a faits depuis son origine jusqu'au temps des Ulpien et des Papinien, que de la finesse d'observation qu'on admire dans ses interprètes. D'ailleurs le droit romain a, dans une mesure qui a varié, régi la France depuis César jusqu'à la codification du commencement de ce siècle. Il fait donc partie de notre histoire. Enfin, s'il est, comme on le dit, le chef d'œuvre des législateurs païens, en le comparant au droit des nations chrétiennes, vous constaterez à la gloire de celui-ci les erreurs, souvent monstrueuses, dont celui-là est plein. Mais pour cette raison même, convenons qu'il ne peut remplacer le droit naturel.

11. Sur quel fondement, par exemple, repose le droit public des maîtres de l'ancien monde? « Quidquid principi placuit, legis habet vigorem », répondent les jurisconsultes romains. Pour eux, l'autorité civile est sans limites, rien

Digitized by Google

n'arrête l'arbitraire ; mais aussi ce sont les armées et les guerres civiles qui font les empereurs. Issue d'une telle origine, l'autorité romaine fait-elle des lois qui conduisent ses sujets à la prospérité ? Vous verrez le fisc ruiner légalement le pays, et le contribuable déserter ses biens devant les exacteurs. La législation romaine néglige de réglementer le travail et le commerce en vue de la protection des faibles, et prélude ainsi à l'économie politique libérale, c'est-à-dire libérale pour le riche et tyrannique pour le pauvre. Se préoccupe-t-elle du bien moral ? L'Église qui régénérant les mœurs avait droit à la subordination et à l'assistance de l'autorité païenne elle-même, est persécutée. Empereurs et jurisconsultes la condamnent ; pour redresser les consciences, n'ont-ils pas les lois caducaires, par lesquelles Auguste crut rétablir les bonnes mœurs en obligeant sous des peines pécuniaires les hommes et les femmes au mariage ? Mais ces règles funestes remplacèrent le libertinage dans le célibat, par l'adultère et des divorces plus nombreux que jamais. J'aurai fini cet aperçu du droit public de Rome, si j'ajoute qu'expliqué par l'histoire il est la négation des lois internationales naturelles : chacun sait si le Sénat faisait son examen de conscience avant d'envoyer les légions à la conquête d'un royaume.

12. La législation privée des Romains est-elle beaucoup plus parfaite ? Les lois de Rome admettent le divorce défendu par la révélation primitive, et le concubinat qui n'est autre chose que le libertinage et l'adultère lui-même régularisés, car il est permis même à celui qui a une femme légitime (1) ;

(1) Il en fut ainsi au moins jusqu'à Constantin (C. *de Concubinis*). Aucun texte antérieur ne défend le concubinat à l'homme marié. Nous lisons, il est vrai, dans les *Sentences de Paul* : « Eo tempore quo quis uxorem habet, concubinam habere non potest ; concubina igitur ab uxore solo dilectu separatur. » (L. II, t. 20). Mais ce texte, ainsi

Digitized by Google

elles font de l'autorité paternelle un pouvoir égoïste, et l'esclavage est cruellement organisé. Nous ne faisons aucun reproche aux Romains, puisque Moïse lui-même admettait le divorce ; mais nous disons que le droit de Rome ne peut être regardé comme le modèle des législations.

Restent les contrats et la propriété. C'est ici que s'est montré l'esprit inventif et perspicace des préteurs et des jurisconsultes. Toutefois ils ne paraissent pas avoir jamais compris le rôle social de la propriété. Cette vérité si simple, que les tribunaux doivent, en principe, protection à tous les droits naturels, et qu'une action spéciale ouverte par un législateur prévoyant n'est pas nécessaire, ils ne l'ont jamais acceptée. Puis, leur régime successoral, d'ailleurs si souvent modifié, répond à une organisation artificielle, ou, dans les derniers temps, très incomplète, de la famille. Enfin les lois romaines sur le prêt à intérêt sont toujours restées défectueuses.

Aussi avant le règne despotique et impie de Philippe le Bel, l'esprit du droit romain qui est, suivant les cas, un esprit d'omnipotence et de formalisme, d'immoralité, de dureté et d'égoïsme, n'était-il pas accepté en France. Il

---

rédigé, est incompréhensible : les deux parties qui le composent ne sont nullement d'accord entre elles. S'il ne peut y avoir de concubine à côté de l'épouse légitime, comment conclure de là que ces deux personnes ne diffèrent que par l'affection, ou par la considération qui les entoure ? D'après la première partie du texte, en effet, la concubine est impossible dans l'hypothèse. Mais supprimez la négation et tout va s'expliquer : celui qui a une femme légitime, dit le jurisconsulte, peut aussi avoir une concubine ; par conséquent, elles ne diffèrent l'une de l'autre que par les égards dont elles sont l'objet. Une interpolation n'est donc pas douteuse. Un copiste aura trouvé bon de mettre Paul d'accord avec Constantin. Telle est la pensée de Hotman (Dissertation sur les textes du Digeste, V° *Concubina*). Ainsi, avant le premier empereur chrétien, aucune loi n'interdisait le concubinat au mari.

Digitized by Google

s'introduisait cependant, avec l'enseignement des glossateurs.

On objectera cette vieille maxime : *Ecclesia lege romana vivit.* Mais elle signifie simplement que dans les questions de contrats et de propriété, et seulement si les lois de l'Église font défaut, les tribunaux ecclésiastiques suivent le droit romain. Pourquoi le font-ils ? C'est parce que sur ces matières, la législation de Rome naguère encore était assez généralement suivie dans les principaux États chrétiens. Il était tout simple que pour certaines questions temporelles, qu'à raison de ses immunités ou de l'organisation politique elle avait à trancher, l'Église adoptât les lois observées par les peuples sur lesquels s'étendait son action.

Et la preuve que cette explication est la vraie, c'est qu'Honorius III en 1220 interdit l'étude du droit romain à Paris et dans les environs, pour cette raison que les causes sont toujours jugées d'après les coutumes locales ou les lois ecclésiastiques et non selon la loi romaine.

Voici la décrétale d'Honorius III (*Corps de droit canon. Décrétales* de Grégoire IX. Livre V, Titre 33, chap. 28) :

« A Paris et dans les environs, l'enseignement du droit romain est interdit.

» La sainte Église ne dédaigne pas de recourir aux lois romaines lorsqu'elles sont conformes à l'équité et à la la justice. Mais en France et dans un certain nombre de provinces. les laïques ne suivent point les lois romaines, et rarement se présentent des causes qui ne puissent être jugées d'après les canons. C'est pourquoi, voulant qu'on s'applique davantage à la sainte Ecriture, nous interdisons sévèrement et nous défendons absolument à toute personne, en ce qui regarde Paris et les cités ou autres lieux des environs, d'enseigner le droit romain ou de suivre les leçons des maîtres qui l'expliqueraient. Tout contrevenant sera exclu pour un temps de la postulation des causes, et de

Digitized by Google

plus excommunié par l'évêque du lieu. Pour vous, mes fils..... » (1).

14. En 1254, Innocent IV interdit l'enseignement du droit romain d'une manière beaucoup plus générale.

Voici, d'après Potthast, le résumé de cette décision :

« S'adressant à tous les prélats des royaumes de France, d'Angleterre, d'Ecosse, de Galles, d'Espagne et de Hongrie, le Souverain-Pontife se plaint « du délaissement et même du mépris dont les études philosophiques sont l'objet : la foule des clercs s'empresse autour des chaires de droit romain, et dans la plupart des pays, les dignités ecclésiastiques. les honneurs et les prébendes sont exclusivement attribués par les prélats aux maîtres et aux avocats versés dans la science des lois de Rome ». « Mais le Pape veut qu'on s'applique davantage et plus sérieusement à la théologie, et par une décision sans appel il statue que dorénavant, à aucun maître ou avocat versé dans le droit romain, les dignités ecclésiastiques ou même les bénéfices inférieurs ne seront attribués, si le candidat a négligé les autres branches de la science. De plus, Innocent IV statue que dans les susdits royaumes, les lois romaines désormais ne seront plus enseignées, à moins que ce ne soit par le fait des rois et des princes. Dans ce cas exceptionnel, la décision relative

---

(1) « Parisiis et in locis vicinis jus civile legi non debet. Sane licet Sancta Ecclesia legum secularium non respuat famulatum quæ æquitatis et justitiæ vestigia imitantur : quia tamen in Francia et nonullis provinciis laici romanorum imperatorum legibus non utuntur, et occurunt raro ecclesiasticæ causæ tales quæ non possint statutis canonicis expediri, ut plenius Sacræ Pagini insistatur, firmiter interdicimus et districtius inhibemus ne Parisiis vel civitatibus seu aliis locis vicinis quisquam docere vel audire jus civile præsumat, et qui contra fecerit, non solum a causarum patrociniis interim excludatur, verum etiam per episcopum loci excommunicationis vinculo innodetur. Vos autem, filii... »

Digitized by Google

à la collation des dignités et des bénéfices n'en sortirait pas moins son plein et entier effet » (1).

15. On a discuté, nous en convenons, sur la portée de ces deux textes. Il a été soutenu, notamment, qu'ils ne s'appliquaient point aux laïques. Cette opinion nous semble peu probable. Si la décrétale d'Honorius III ne concernait que les clercs, bien qu'elle ne formulât point cette restriction, comment expliquer ce passage : « Nous interdisons à toute personne d'enseigner le droit romain ou de suivre les leçons des maîtres qui l'expliqueraient » ? Si la prohibition d'Innocent IV n'eût atteint que les clercs, le Pape aurait-il réservé le cas où ce serait par la volonté des rois que l'on enseignerait les lois romaines ? Ce ne peut être qu'aux étudiants laïques que s'applique cette restriction. Ils sont donc compris dans la règle posée par le Souverain-Pontife. On a prétendu aussi que le terme de « regnum Franciæ » ne désignait que l'Ile de France. Comme si déjà au temps de Brunehaut, cette dénomination n'était pas donnée à l'Austrasie ! Et comme si le contexte permettait d'attribuer à cette expression un sens restrictif !

16. Ces interprétations nous semblent tellement peu

---

(1) « Omnibus prælatis in regnis Franciæ, Angliæ, Scotiæ, Walliæ, Hispaniæ et Hungariæ constitutis conqueritur « quod relictis, quin imo procul et abjectis philosophicis disciplinis tota clericorum multitudo ad audiendas sæculares leges concurrit et nunc in plerisque mundi climatibus ad ecclesiasticas dignitates, honores vel præbendas nullus assumitur a prælatis, nisi qui vel sæcularis scientiæ professor vel advocatus existat ». « Ut plenius et perfectius theologiæ studio insistatur, hac irrefragabili constitutione statuit, ut nullus de cetero sæcularium legum professor vel advocatus ad ecclesiasticas dignitates aut etiam minora beneficia assumatur, nisi in aliis liberalibus disciplinis sit expertus. Porro statuit, ut in prædictis regnis leges sæculares de cetero non legantur ; si tamen hoc de regum et principum processerit voluntate, primo tamen statuto semper et irrefragabiliter in suo ordine duraturo. » (Regesta pontificum romanorum, T. II. p. 1280)

Digitized by Google

sûres, que nous nous demandons si ceux qui les proposent n'obéissent point à une préoccupation.

Des hommes ont pris texte des deux décisions que nous venons de lire pour reprocher aux Papes d'avoir voulu comprimer les progrès du droit. Alors des défenseurs dévoués du Saint-Siége ont essayé de montrer par des atténuations du genre de celles que vous avez entendues, que les décrétales invoquées n'avaient point la portée qu'on leur attribuait.

17. A notre avis il y a mieux à répondre.

Non, les Souverains-Pontifes n'ont point combattu les progrès du droit. L'étude isolée ou prédominante des lois romaines, loin d'être favorable au perfectionnement du droit, lui fut extrêmement funeste. Aujourd'hui il n'est plus besoin d'être un champion de l'Église pour dire que la conservation des coutumes et des canons, en un mot, d'une législation chrétienne, valait mieux que sa destruction au profit des lois si démoralisantes et si absolutistes des Romains.

Par leurs prohibitions qui n'avaient, il est vrai, d'autre but direct que le maintien de la science sacrée, les Papes, loin de se montrer hostiles au droit, défendaient indirectement sa cause avec une admirable intuition de l'avenir.

Nous maintenons donc que le droit romain ne peut pas remplacer le droit naturel.

18. Telle fut, du reste, la pensée des auteurs de la loi du 22 ventôse an XII qui réorganisa les écoles de droit. A l'article 2, non entièrement abrogé, il est dit :

« On enseignera, — 1° Le droit civil français dans l'ordre établi par le code civil, *les éléments du droit naturel* et du droit des gens, et le droit romain *dans ses rapports avec le droit français* ; — 2° Le droit public français, et le droit civil dans ses rapports avec l'administration publique ; — 3° La législation criminelle et la procédure civile et criminelle. »

Digitized by Google

19. Mais le droit naturel rencontre une jeune rivale, l'économie politique.

C'est la science des moyens par lesquels un peuple conserve et développe ses richesses, ou la science des causes de la prospérité sociale.

Elle étudie les institutions qui présentent de l'intérêt à ce point de vue, et qu'on appelle économiques, comme les banques, les sociétés coopératives et les monnaies. Bien enseignée, elle démontre qu'il est certaines lois naturelles dont la violation est nuisible à la prospérité publique : la liberté des associations honnêtes, l'harmonie entre le patron et l'ouvrier, la modération des charges militaires et des impôts, la justice internationale. On pourrait sans doute continuer cette énumération ; mais pourquoi insister ? Il est clair dès maintenant que l'économie politique ne peut pas vous faire connaître les lois naturelles, même celles dont elle montre la nécessité. Demandez-lui en effet les lois des contrats, de la propriété et des successions, elle vous dira seulement : des injustices graves et souvent répétées dans les conventions, le mépris de la propriété, le morcellement excessif du sol et l'interruption des entreprises par le décès de leurs auteurs sont nuisibles à la prospérité. Mais un notaire ne peut se contenter de ces généralités ; il voit les choses en détail, il faut qu'il puisse les juger de même ; des règles précises lui sont indispensables. Elles ne le sont pas moins à l'avocat ; et de plus, celui-ci et le juge également ont besoin de savoir les limites naturelles et surnaturelles de l'autorité civile. Ici l'économie politique parlera de modération pour conjurer des troubles désastreux, mais elle ne résoudra pas ces difficiles questions. Vous conduira-t-elle à l'idéal du gouvernement ? En ce qui concerne la prospérité, oui sans doute ; mais la partie supérieure du gouvernement, c'est de diriger avec les moyens qui sont à la disposition de l'autorité civile, les membres de l'État vers le bien moral.

Digitized by Google

Or, cette vérité primordiale n'est pas même du domaine de l'économie politique ; comment celle-ci en ferait-elle connaître les applications ?

L'économie politique est donc loin de nous enseigner le droit naturel. Elle lui est, du reste, subordonnée : pas plus aux États qu'aux individus, il n'est permis de s'enrichir en négligeant l'observation des lois naturelles.

Ainsi dans aucune partie de l'enseignement actuel de nos Facultés de droit, l'étudiant ne trouvera ces principes dont la connaissance lui est indispensable.

Ils doivent être l'objet d'une étude séparée.

20. Mais comment la faire ? Faut-il procéder surtout par des raisonnements ? Ou bien, la méthode d'observation est-elle préférable ?

Pour ce qui regarde les lois naturelles sociales, *l'École de la paix sociale* soutient aujourd'hui que c'est moins par des raisonnements qu'on arrive à connaître ces règles, que par l'examen des peuples paisibles et prospères. Dans la science sociale, en d'autres termes, c'est la méthode d'observation qu'il convient de suivre.

S'il en est ainsi, l'importance de ce traité se trouve bien diminuée, puisqu'il faut alors lui refuser plus ou moins la solution des questions les plus graves. Mais telle n'est point notre manière de voir. La méthode d'observation est utile, sans doute, pour stimuler les peuples par l'exemple de la vertu récompensée et du vice puni. Elle s'impose même en quelque sorte aux gouvernements, lorsqu'il s'agit d'une loi à établir, afin que par les effets déjà produits ailleurs, on juge de la cause. L'homme d'étude ne peut non plus la négliger : elle le préserve des utopies. Elle sert enfin à prouver par le consentement général des hommes, l'existence de quelques lois comme celles de la soumission à Dieu, au père de famille et à l'autorité politique. Mais il ne faudrait point faire de l'observation des peuples pai-

Digitized by Google

sibles et prospères le criterium de la science sociale, et dire que le bien pour un État, c'est ce qui, d'après l'observation des autres peuples, est indispensable à sa paix et à sa prospérité. Ce serait là une erreur qu'on pourrait appeler l'utilitarisme politique. Le bien pour les sociétés comme pour les individus, est dans l'accomplissement des volontés divines. Tout ce que Dieu exige des nations et de leurs gouvernements, ils doivent le faire ; tout ce qu'il leur défend, ils doivent l'éviter, tandis que dans le système que je combats, ces conséquences seraient inadmissibles. Ainsi, dans ce système que je n'impute à personne, juge-t-on que la Grande-Bretagne est paisible et prospère, on ne demandera rien de plus à la France que d'imiter sa voisine. Celle-ci est égoïste ; mais on fermera les yeux sur ce défaut, puisqu'il n'empêche ni la prospérité ni la paix. Elle ne rend point un culte vrai au divin Rédempteur, roi des sociétés, elle ne se fait point l'auxiliaire de l'Église pour le bien des âmes ; dès lors rien de cela n'entrera dans le plan de la réforme. Il faudrait donc repousser la méthode d'observation ainsi entendue.

21. Je me hâte, du reste, d'ajouter que les économistes dont je combats l'opinion relativement à la part de l'observation dans l'étude des lois sociales, ne tombent pas dans l'erreur qui vient d'être réfutée : pour eux, l'observation n'est pas le criterium unique, c'est seulement le meilleur. Ils ne sont pas exclusifs. M. Le Play n'a-t-il pas écrit : « Je ne cesserai pas de le redire à mes concitoyens : la force des peuples est dans la pratique de la vraie religion ; c'est donc nous, catholiques, qui sommes responsables de l'avenir de la France. » ? (*Réforme sociale*, I, p. 151 en note, 5e édit.) Un politique utilitaire ne tiendrait pas ce langage. L'expérience, dirait-il, prouve qu'un peuple n'a pas besoin d'être catholique pour jouir de la prospérité ; la France, par conséquent, ne doit point pratiquer la vraie religion. D'un autre côté dans le *Programme de gouvernement* publié avec

Digitized by Google

l'approbation de ce savant maître, ne voit-on pas (article XXIX) l'affirmation de l'autorité de l'Église? Enfin dans la Revue *La Réforme sociale* (1er mars 1882, *La Science sociale* et les *Epîtres de saint Paul*), n'avons-nous pas lu ces remarquables paroles : « En ce qui touche l'ordre moral, la vérité sociale se confond avec la vérité théologique. »?

22. *L'École de la paix sociale* a donc su éviter l'esprit d'exclusion, et l'étendue du débat est bien celle que j'ai indiquée tout d'abord : il s'agit de savoir, non si la méthode d'observation en matière de science sociale est la seule bonne, mais simplement si elle est la meilleure. M. Le Play et ses disciples adoptent ce dernier parti ; pour moi, je ne saurais être de leur avis : je crois que c'est le raisonnement qu'il faut premièrement employer. La méthode d'observation, en effet, contrairement, sans nul doute, à la volonté de ceux qui l'ont mise en honneur, doit faire tomber dans cet utilitarisme que nous repoussons unanimement, les intelligences peu vastes et toujours promptes à s'enfermer dans le cercle de leurs investigations. Surtout on arrive facilement à l'oubli des droits déjà si peu connus de la puissance spirituelle, lorsqu'on se laisse absorber par les études expérimentales, au lieu de cultiver principalement, selon les conseil de Léon XIII, la philosophie et la science sacrée.

23. Auprès de certaines personnes la méthode d'observation est, il est vrai, la seule qui puisse être employée avec succès : il y a, en effet, dans un exposé rationnel complet de la science sociale, des vérités chrétiennes que certains ne peuvent porter. Mais comme cette neutralité que l'on garde pour gagner ces hommes en se bornant aux vérités d'observation, est plus funeste qu'avantageuse ! Il faut témoigner d'une indifférence peu exemplaire et peu généreuse entre l'Église et ses ennemis. Il faut s'exposer à diminuer la vérité dans certaines âmes en les attachant à une méthode restrictive, quand elles auraient pu aller plus loin.

Digitized by Google

On se prive de cette force surnaturelle de persuasion réservée à la doctrine de Jésus-Christ et à ceux qui la professent. Dès lors la perte ne dépasse-t-elle pas immensément le gain ? Pour moi, cette différence est si palpable, que je ne puis m'empêcher de le demander : a-t-on fait ce calcul ? A-t-on senti l'amour dû à la sainte Église ? A-t-on réfléchi à la crédibilité des vérités de la foi ?

24. A bien examiner, Le Play lui-même ne jugeait pas ici autrement que nous. Il disait toute la vérité, à mesure qu'elle se dévoilait à lui. « Il n'y a, écrivait-il en 1865, d'autre règle de réforme que de chercher le vrai et de le confesser sans réserve, quoi qu'il arrive. Je conçois qu'un homme prudent se taise momentanément sur le vrai, *bien que je condamne cette prudence;..* » (Cité dans *La Réforme sociale* du 1er février 1884, p. 120).

C'est donc principalement dans la raison et dans les clartés surnaturelles auxquelles elle conduit, que nous devons chercher les lois naturelles et surnaturelles des États. Et cette étude une fois achevée, on pourra avec beaucoup plus de succès observer les mœurs des différents peuples ; l'on saura, en effet, distribuer d'une main plus sûre l'éloge et le blâme, et la vue de la paix et de la prospérité qui peuvent cacher bien des vices, n'éblouira plus.

25. Ce traité est divisé en quatre parties :

1re Partie : Préliminaires.

2e Partie : Des devoirs naturels de l'homme envers Dieu.

3e Partie : Des devoirs naturels de l'homme envers lui-même.

4e Partie : Des devoirs naturels de l'homme envers ses semblables.

Digitized by Google

PREMIÈRE PARTIE.

PRÉLIMINAIRES.

---

26. Cette première partie sera subdivisée en six chapitres :

CHAPITRE I[er] : Définition d'une loi, d'un droit et du droit
CHAPITRE II : De la loi éternelle.
CHAPITRE III : De la loi naturelle.
CHAPITRE IV : Du droit naturel.
CHAPITRE V : De la conscience.
CHAPITRE VI : Des actes humains.

Digitized by Google

CHAPITRE PREMIER.

DÉFINITION D'UNE LOI, D'UN DROIT ET DU DROIT.

---

27. Dans les chapitres suivants, nous établirons l'existence de la loi et du droit, nous montrerons que l'homme est sous leur empire ; ici je n'ai qu'un but : m'entendre avec le lecteur sur le sens de mots que nous aurons souvent à employer. Je les prends avec la signification que leur donne l'usage, il est vrai ; mais je ne crois pas inutile de le consulter, et de bien analyser les différents sens qu'il attribue à ces trois termes.

Ce chapitre sera divisé en trois sections

Digitized by Google

SECTION I.

DÉFINITION D'UNE LOI.

28. Par loi, on entend quelquefois toute règle. Dans ce sens, on dira : les lois de la nature. Mais ordinairement une règle ne porte le nom de loi que si elle est faite pour des actes imputables, fruit d'une volonté libre et dirigée par la raison. Encore faut-il, si l'on veut s'en tenir à l'usage, que ce soit une règle qui s'impose, ou obligatoire, c'est-à-dire à laquelle la raison voie la nécessité de se conformer. Ainsi, ce n'est pas dans le sens habituel que l'on dit : les lois du langage ou de la peinture. L'artiste doit suivre ces dernières s'il veut faire un beau tableau, soit ; mais il n'est pas tenu au succès. Pour la même raison, on n'appellera pas du nom qui nous occupe, une règle de conduite donnée seulement à titre de conseil.

De plus, si l'on consulte encore l'usage, il dira qu'une règle faite pour des actes imputables et obligatoires ne porte le nom de loi que si elle est établie dans une des sociétés suivantes : la société universelle, l'Église, la société internationale soit naturelle, soit surnaturelle, et l'État. En dehors de là, l'usage ne parle point de loi. Ainsi, plusieurs commerçants sont en société sous la direction d'un chef ; les ordres que celui-ci leur donne, sont-ils appelés lois dans le langage ordinaire ? Non, sans nul doute. De même, dans la société paternelle, les injonctions du père ne sont pas des lois, mais des préceptes, mot dont la significa-

Digitized by Google

tion est plus générale. Assurément les volontés paternelles n'en méritent pas moins l'obéissance ; tout ce que nous disons, c'est qu'elles ne portent point le nom dont nous analysons le sens. Au contraire, les règles obligatoires établies dans une des sociétés que nous avons nommées, manifestement s'appellent des lois. En est-il cependant toujours ainsi ? Non, strictement. Les règles obligatoires établies dans l'Église ou dans l'État, ne s'appellent lois que si elles ne constituent pas seulement une réglementation de dispositions antérieures.

On peut donc définir une loi : *un principe obligatoire de conduite établi dans la société universelle, dans la société internationale, dans l'Église ou dans l'État.*

Plusieurs autres notions se dégagent de l'analyse du sens usuel du nom qui nous occupe ; elles sont dignes d'être indiquées. Mais il ne convient cependant pas, comme on va le voir, de les mentionner dans notre définition.

29. C'est d'abord que les principes appelés lois tendent au bien commun des membres de la société pour laquelle ils sont édictés. Mais ceci ne signifie point que le nom de loi soit refusé à une règle qui n'a pour but direct que le bien d'un petit nombre de personnes ou même d'une seule, le souverain, par exemple. Ce commandement, en effet, prescrit-il un devoir de justice ou exige-t-il un sacrifice proportionné aux titres qu'ont le souverain ou une autre personne au dévouement et à la reconnaissance des associés ? Alors on a une règle qui tend au bien commun : elle contribue pour sa part à le procurer. Elle assure à l'un des membres la possession des avantages auxquels il a droit, et chez les autres l'accomplissement de leurs devoirs envers le premier. Après cette explication, il est clair que la qualité de tendre au bien commun qui est réclamée par l'usage pour qu'il y ait loi, n'a pas besoin d'être mentionnée dans notre définition. Toute règle obligatoire établie dans une des sociétés où des lois

Digitized by Google

sont possibles, tend au bien commun, au moins de la manière qui vient d'être indiquée. Si cette injonction, en effet, ne constituait une application ni de la loi de justice, ni de la loi de charité, comment serait-elle obligatoire ? La sanction divine ne lui ferait-elle pas défaut ?

On peut encore dire, en second lieu, que les principes appelés lois, émanent de celui ou de ceux qui gouvernent. Des volontés concernant le bien d'une société, mais exprimées par un particulier à ceux sur lesquels il peut avoir autorité, ne portent, en effet, jamais le nom de lois. Seulement est-ce là une condition qu'il faille ajouter ? Les termes de notre définition : « établi dans la société universelle..... », si on les prend dans leur sens le plus simple, ne suffisent-ils pas ?

Pour la même raison, il n'est pas besoin de mentionner un fait qui est vrai cependant. C'est que l'on a une tendance à ne pas donner le nom de loi à des ordres qui s'adressent exclusivement à certaines personnes dénommées dans ces dispositions : à un jugement, par exemple.

Enfin, pour attribuer à une règle le nom de loi, l'usage veut qu'elle soit promulguée. Mais cette condition rentre dans celle du caractère obligatoire. La promulgation est proprement le signe qui rend la volonté du législateur connaissable. Or, pourquoi une règle ne peut-elle être une loi que si elle est promulguée ? Parce qu'une loi est un principe obligatoire, et qu'il ne peut être tel, c'est-à-dire jugé nécessaire par la conscience, s'il est encore absolument inconnu.

Nous maintenons donc notre définition.

30. J'aurais voulu adopter celle de saint Thomas ; mais après de mûres réflexions je dois dire, si insignifiant que soit mon jugement, que je la crois incomplète et partant trop étendue.

La voici : « Quædam rationis ordinatio ad bonum com-» mune ab eo qui curam communitatis habet promulgata. » (1, 2, quæst. 90, a. 4). Cette définition s'applique au conseil

Digitized by Google

qu'un supérieur donnerait publiquement à ses sujets relativement au bien commun. Suarez, cet autre maître qu'au XVI[e] siècle la Compagnie de Jésus donna à la science sacrée, répond à notre objection, qu'il s'agit d'une règle établie par l'autorité comme telle (*De legibus*, L. I, c. XII, § 4); mais n'est-il pas dans le rôle d'un chef de donner parfois des conseils?

D'ailleurs, cette définition comprend aussi les ordres donnés par le maître d'une société quelconque, pourvu qu'ils se rapportent au bien commun des membres. Ainsi ne convient-elle pas aux règles tracées à ses associés par le directeur d'une compagnie commerciale?

A ces deux points de vue, au moins, la définition de saint Thomas me paraît donc défectueuse. Mais celle que nous avons proposée ne manque-t-elle pas d'une mention nécessaire qui est dans la précédente : *rationis ordinatio?* Il ne nous paraît pas. Nous disons seulement *un principe*, il est vrai; mais les élucubrations d'un insensé ne portent pas ce nom : un principe est toujours, d'après le sens des mots, une œuvre rationnelle.

31. Nous maintenons donc notre définition. Elle ne comprend que le défini, car elle ne s'applique vraiment qu'à ce qui est nommé loi par l'usage, et, d'autre part, elle le comprend tout entier. On peut objecter sans doute qu'elle ne renferme pas ce qui porte le nom de loi éternelle, car la loi éternelle est l'impulsion générale donnée par le Créateur à tous les êtres; mais, dans notre définition, nous prenons la signification restreinte et plus habituelle, tandis que dans l'expression de loi éternelle, il s'agit de ce sens général où l'on dit, par exemple : les lois de la nature.

Ne sera-t-on pas tenté aussi de nous reprocher d'avoir oublié les lois coutumières, ces règles qui existent en vertu, non de l'initiative d'un législateur, mais de la coutume? Je

Digitized by Google

réponds que l'usage n'acquiert la force législative que grâce à la sanction donnée par l'autorité.

32. Suarez (*De legibus*, L. I. c. XII, in fine) définit une loi : « Commune præceptum justum ac stabile sufficienter promulgatum. » Je me contente d'objecter à cette manière de parler peu connue, qu'elle s'applique à des ordres émanant de chefs dont les prescriptions ne portent pas le nom de lois : par exemple, du chef d'une société particulière où, d'après les statuts, les ordres survivent à celui qui les a donnés, car alors ils sont stables, comme le veut le savant docteur.

33. Au début de son traité de *L'Esprit des lois*, Montesquieu dit que les lois « sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses. » Mais une loi n'est pas un rapport ou une relation, c'est une règle ; et il ne serait pas non plus vrai de dire qu'une loi est toujours une règle nécessaire résultant de la nature des choses. Ainsi l'article 931 du Code civil est conçu en ces termes : « Tous actes portant donation entre vifs seront passés devant notaires, dans la forme ordinaire des contrats ; et il en restera minute, sous peine de nullité. » Est-ce là une règle nécessaire ? Et cependant c'est la loi de l'authenticité des actes de donation.

34. Peut-on définir une loi en disant que c'est une règle pour les actions de l'homme ? Non, car une loi est une règle pour des faits imputables, or, toutes les actions de l'homme ne le sont point : nous ne saurions, par exemple, répondre de celles que nous faisons pendant le sommeil. En outre, ni la force obligatoire sans laquelle une règle ne porte point, d'après l'usage, le nom de loi, ni la nature des sociétés dans lesquelles seules des lois sont possibles, ne sont mentionnées. A ces deux points de vue, la définition dont il s'agit est encore trop large.

35. Que l'on ne croie pas non plus définir une loi, si on

Digitized by Google

l'appelle « une règle concernant les actes humains. » Ce serait, il est vrai, échapper au premier des reproches que nous venons de faire, les actes imputables étant seuls appelés humains ; mais restent les autres griefs.

36. Enfin, d'après M. Demolombe, une loi est une « règle établie par l'autorité qui, d'après la constitution politique, a le pouvoir de commander, de défendre ou de permettre, dans toute l'étendue de l'État. » (*Traité de la publication, des effets et de l'application des lois en général.* Titre préliminaire, ch. I).

La définition de mon illustre et cher maître est-elle exacte ? Je ne saurais cacher qu'elle me paraît tout ensemble bien trop étroite et beaucoup trop compréhensive. Trop étroite : il s'agit de déterminer ce que l'usage appelle loi ; or, on parle de lois naturelles, de lois divines positives, de lois ecclésiastiques ou canoniques. Il faut donc une définition qui convienne à toutes, quand même elles n'existeraient pas. Peut-être, à la vérité, M. Demolombe n'a-t il eu en vue que les lois civiles, sans contester à ces autres règles que nous venons de rappeler, le même nom ; toutefois écoutez la suite : « *la loi véritable et proprement dite*, la loi qui fait l'objet de nos études comme jurisconsultes est donc une règle..... » Ainsi c'est bien, me semble-t-il, des lois en général que l'auteur a voulu parler. Du reste, appliquée aux lois civiles seules, cette définition serait encore défectueuse, car je la crois aussi trop étendue : une loi, dit-elle, est une « règle établie par l'autorité qui d'après la constitution politique..... » Mais si cette règle n'est pas obligatoire, d'après ce que nous avons reconnu en consultant l'usage, il n'y aura pas de loi. Et cependant, la définition de M. Demolombe convient à une disposition de ce genre.

Oserai-je l'avouer ? Si elle ne venait d'un tel maître, cette manière de parler me paraîtrait fort dangereuse. Il en résulte, en effet, que les volontés les plus arbitraires d'un

Digitized by Google

despote devraient être obéies : si ce sont des lois, ne doit-on pas conclure d'après le sens de ce nom, qu'elles sont obligatoires ? Vraiment cette théorie est asservissante. Je sais bien que le devoir du sujet, le plus souvent, est de présumer la justice des commandements de son souverain ; mais il est cependant des hypothèses dans lesquelles l'abus n'est point douteux, surtout si les lois de Dieu ou de l'Église sont violées. C'est alors que la définition du grand jurisconsulte vient encourager l'usurpation et fausser les consciences, en décorant du nom respectable et instinctivement respecté de loi, des volontés criminelles.

Je dois terminer cette section par quelques notions sur la vie et les œuvres de Suarez que nous avons nommé il y a un instant. C'est, en effet, ce grand théologien que nous citerons le plus souvent.

François Suarez naquit à Grenade en 1548. Il fut professeur à Alcala, à Salamanque où il avait étudié le droit, à Rome et à Coïmbre en Portugal. Il mourut à Lisbonne, en 1617. Deux éditions de ses ouvrages, faites l'une à Lyon et l'autre à Venise, comptent 23 vol. in-fol. Parmi ses œuvres les plus importantes, il faut placer le traité *De legibus et legislatore Deo,* l'*Opus de triplici virtute*, lequel renferme le traité *De charitate*, la dispute *De bello* comprise dans le précédent, et la *Defensio fidei.*

De l'autorité de Suarez dans l'Église et parmi les théologiens, nous ne dirons qu'un mot. Benoît XIV dans son ouvrage *De synodo diocesana,* l'appelle *doctor eximius,* et Bossuet a dit : « Suarez en qui, comme l'on sait, on entend toute l'école moderne. »

Ce qu'il nous importe surtout de faire remarquer, ce sont les magnifiques éloges que lui ont décernés des hommes étrangers à la science théologique, et peut-être même opposés aux vérités que l'illustre jésuite a principalement défendues.

Digitized by Google

Grotius, dans sa 154me lettre, appelle Suarez un philosophe et un théologien « sans égal ». Dans les écrits des savants modernes redevenus plus justes envers un passé lointain, nous trouvons des jugements semblables.

La Revue de droit international et de législation comparée (tome XV. — 1883, p. 195-199), contient un article bibliographique sur un livre, édité récemment, de Freitas, contemporain de Suarez; et dans ces lignes, dues à M. Ernest Nys, juge au tribunal de première instance de Bruxelles, nous lisons :

« Freitas est un des bons élèves de cette forte école de scolastiques qui fut la gloire de l'Espagne au XVIe siècle et qui produisit des hommes illustres comme François Victoria, Dominique Soto, Jacques de Covarruvias y Leyva et François Suarez. Sous le rapport de la logique et de la dialectique, aussi bien que sous le rapport de l'érudition, ces derniers grands représentants de la méthode que l'esprit humain avait suivie durant quatre siècles, ne laissent absolument rien à désirer. Je ne crois point, par exemple, qu'il y ait quelque chose de comparable, dans l'histoire littéraire du droit, aux pages si courtes qui composent la double dissertation *de Indis* de François Victoria, et cependant celui-ci ne put mettre la dernière main à son œuvre, dont on doit la publication au zèle pieux de ses disciples. Je ne pense pas, non plus, que Grotius ait jamais produit mieux que la treizième *Disputatio* de la troisième partie de l'*Opus de triplici virtute theologica* de Suarez. »

Il est vrai qu'un écrivain de *La Revue des Deux-Mondes* (année 1882) a cru pouvoir parler des progrès du droit international depuis les temps anciens et nommer Grotius, sans faire attention aux travaux des scolastiques et des théologiens.

Digitized by Google

M. Nys, dans son ouvrage intitulé *Le droit de la guerre*, parle spécialement de Suarez, et voici en quels termes :

« Suarez se distingue par un ordre, une netteté et une logique vraiment admirables; il n'est point précisément jurisconsulte, mais il déploie les plus hautes qualités du philosophe et prend ainsi une place glorieuse parmi les fondateurs de notre discipline. Ce qui fait le charme de Grotius, c'est l'amour de l'humanité que respire chacune de ses pages; la charité chrétienne illumine également les écrits de Suarez. »

Dans le bulletin de l'Académie royale de Belgique (année 1883, N° 11, p. 580), M. Alphonse Rivier, professeur à l'Université de Bruxelles reproduit, en se les appropriant, les paroles de M. Nys.

Les Réformateurs et Publicistes de l'Europe, dix-septième siècle, de M. Ad. Franck, professeur de droit naturel au collège de France, contiennent les lignes suivantes :

« Suarès s'est rendu célèbre par son esprit encyclopédique et sa vaste érudition, mais ces qualités ne nous donnent pas de lui une idée suffisante. Suarès est une figure originale qui demande à être étudiée avec plus de détails; c'est une intelligence des plus fortes et qui a joué dans l'histoire du droit naturel un rôle tout à fait à part... »

La vie de Suarez a été insérée deux fois dans chacune des éditions de Lyon et de Venise. Tout récemment, M. Werner a publié un livre intitulé : *Franz Suarez*.

Digitized by Google

SECTION II.

DÉFINITION D'UN DROIT.

37. Cette expression : *un droit*, a deux significations. Dans un sens large, un droit est tout pouvoir, toute faculté légitime ou que la raison juge conforme à l'ordre, c'est-à-dire à la volonté divine : par exemple, le droit d'éducation qui appartient au père sur son enfant. Les noms seuls de pouvoir et de faculté sont, du reste, souvent synonymes par eux-mêmes de celui qui nous occupe ; ainsi on dit indifféremment un droit ou un pouvoir d'exiger, de commander.

38. A un point de vue restreint et moins habituel, un pouvoir légitime n'est plus appelé un droit quand le titulaire, en cas de mépris de ce pouvoir, n'est privé d'aucun avantage. Tout pouvoir légitime est un avantage, sans doute, une perfection pour celui auquel il appartient ; mais quand le fils, par exemple, ou le sujet désobéissent au père ou au souverain, ils ne les privent cependant, ordinairement du moins, d'aucun profit. A ce point de vue, en prenant le mot droit dans un sens restrictif, on dira que le fils ou le sujet n'ont pas violé un droit, bien que le pouvoir paternel et la souveraineté soient des droits. D'où est venue cette acception ? Il serait difficile de le dire. En tout cas, les théologiens l'ont adoptée. Parmi les vertus, ils ont distingué celle qui consiste à laisser ou à rendre à chacun ce qui lui appartient, c'est-à-dire la vertu de justice. Pour plus de facilité dans l'élocution, à l'objet de cette vertu ils ont voulu donner

Digitized by Google

un nom générique, et ils l'ont appelé le droit. Dès lors, un pouvoir légitime a cessé d'être appelé un droit dans les hypothèses où il y est porté atteinte, sans que les intérêts du titulaire aient à souffrir.

39. Nous savons ce que c'est qu'un droit. Qu'est-ce maintenant qu'un devoir? Tandis que le premier est un pouvoir légitime ou selon la raison, le second est une nécessité imposée par elle. A un droit dans notre personne, correspond toujours un devoir ou une obligation chez nos semblables, car si nous avons un pouvoir légitime, la raison impose à tous les hommes la nécessité de le respecter. Il se peut même que l'exercice d'un droit se confonde en nous avec l'accomplissement d'un devoir : le père a le droit d'élever son fils et il y est obligé.

Mais à un devoir qui nous est imposé envers le prochain, ne correspond pas toujours un droit pour celui-ci; j'ai le devoir de faire l'aumône, et cependant, le pauvre n'a, en général du moins, aucun pouvoir d'exiger le secours qu'il me demande, il n'y a pas droit. Quel en est le motif? C'est qu'habituellement ni l'existence ni la mesure de cette obligation par rapport à tel ou tel indigent qui me sollicite, ne sont certaines. Dès lors, comment une réclamation serait-elle légitime? Mais quand ces obstacles viennent à disparaître, à un devoir quelconque de charité correspond chez celui au profit duquel il existe, un pouvoir légitime d'exiger, et par conséquent un droit. Pourquoi pas, en effet? Comment la liberté de ne pas remplir ses obligations, quand elles sont nettement déterminées, serait-elle respectable? Créé par Dieu et pour lui, je ne dois respecter mes semblables qu'à cause du Souverain-Maître. Quand leur liberté s'égare en dehors de l'ordre divin, je puis donc, en principe, agir contre elle.

Je ne fais point cette observation pour les rapports d'individu à individu, quoiqu'elle s'applique au cas de nécessité extrême; ce que j'ai voulu viser, ce sont les devoirs des

Digitized by Google

citoyens envers les États. Un grand nombre de ces obligations résultent de la loi d'assistance mutuelle : ce sont des devoirs de charité ; mais qui deviennent certains et précis, grâce à la sanction dont la loi naturelle d'assistance réciproque couvre les volontés du souverain.

40. L'homme a-t-il des droits ? Quoique cette question soit ici prématurée, nous tenons à y répondre immédiatement. Oui, l'homme a des droits. Pourquoi ? Parce que des droits sont des pouvoirs selon la raison, et que celle-ci nous reconnaît, en effet, des pouvoirs. Mais d'où vient ce dernier fait? De ce que la raison constate, premièrement que l'homme a la disposition de la terre et des animaux, secondement qu'il est, sauf exception, maître de lui-même, troisièmement qu'il peut parfois exiger d'un autre homme que celui-ci pose un acte, en exécution d'un contrat, par exemple. Que si l'on me demande comment l'esprit humain arrive à cette triple constatation, je m'avoue impuissant à répondre : nous sommes en face de l'évidence. Le fondement des droits de l'homme, c'est donc sa qualité de maître de la terre, de lui-même, et parfois des autres dans une certaine mesure.

Plusieurs écrivains ont dit que l'aptitude de l'homme à posséder des droits, venait de sa liberté ou de sa personnalité. Cette affirmation ne nous paraît point erronée ; mais elle est incomplète. Elle laisse de côté les droits de l'homme sur les êtres inférieurs et sur ses semblables, ou du moins elle n'est pas suffisamment explicite à ces deux points de vue.

D'autres personnes font des devoirs de l'homme le fondement de ses droits. Cette doctrine a certainement, dans la pensée de ceux qui la proposent, un but fort louable : celui de combattre la tendance de l'homme à exagérer ses droits Elle n'est point fausse, d'ailleurs : quand l'homme est pressé par le devoir, il a certainement le droit d'agir. Mais l'explication dont il s'agit est, comme la précédente, trop restrictive.

Digitized by Google

L'homme a une foule de droits dont l'exercice ne constitue pas pour lui un devoir. On répondra, sans doute : ces droits sont destinés à l'accomplissement de notre devoir général qui est de procurer la gloire du Créateur. Cela est parfaitement exact ; mais on indique ainsi l'usage que nous devons faire de nos droits, et non leur cause déterminante. S'il en était autrement, en effet, l'homme n'aurait le droit d'agir ou de s'abstenir, qu'autant que son acte ou son abstention importeraient à la gloire de Dieu. Or, cette conséquence est manifestement inadmissible : la raison reconnaît que l'homme peut garder des abstentions ou poser des actes indifférents.

Peut-on dire que l'homme a des droits, parce qu'il est une créature de Dieu ? Nous ne le croyons pas. Cette explication, assurément, serait loin d'être inexacte : si l'homme n'était une créature, il n'aurait pas de droits ou de pouvoirs légitimes, car il n'existerait même point. En outre, cette qualité d'être l'ouvrage de Dieu est la cause éloignée qui détermine la raison à reconnaître des pouvoirs à l'homme. Mais ce n'est rien de plus. Les animaux et la terre ne sont-ils pas sortis de la même main que nous ? Cependant ils n'ont pas de droits. La cause déterminante ou le fondement des droits de l'homme, c'est donc la qualité de maître des êtres inférieurs, de lui-même, et quelquefois des autres, qui lui a été donnée ou qui peut lui appartenir.

Digitized by Google

SECTION III.

DÉFINITION DU DROIT.

41. Cette expression « le droit » a quatre sens. Le droit est d'abord, comme nous venons de le voir incidemment, l'objet de la vertu de justice.

42. En second lieu, le droit est aussi l'ensemble des lois, en prenant ce dernier mot dans la signification restreinte que nous avons précisée. Ainsi l'on dit : le droit commande ou défend cet acte. En ce sens, *le droit* est synonyme de *la loi* prise comme ensemble des principes qui portent ce dernier nom, et si le premier est accompagné d'un qualificatif, au lieu de comprendre toutes les lois, il ne désignera qu'une partie d'entre elles, comme les lois ecclésiastiques ou françaises.

43. Le droit est encore la science des lois. Ne dit-on pas : le droit est une belle science ?

44. Voilà donc trois définitions également bonnes. N'existe-t-il pas un quatrième sens analogue au second, mais plus restreint ? D'après MM. Aubry et Rau : « Le droit est l'ensemble des préceptes ou règles de conduite à l'observation desquels il est permis d'astreindre l'homme par une coercition extérieure ou physique. » (*Cours de droit civil français*, Tome I, p. 1). Cette définition est inexacte, parce qu'elle ne correspond pas à l'usage. Elle est trop compréhensive : elle s'applique en effet aux ordres d'un père, car il est certainement permis à celui-ci d'user de coercition exté-

Digitized by Google

rieure pour se faire obéir, et cependant ces injonctions ne rentrent pas dans ce qu'on appelle le droit.

Puis, la même définition n'est-elle pas trop restreinte? Elle ne comprend pas, en effet, les lois naturelles relatives à des actes purement intérieurs, comme celui d'aimer Dieu. Or, ces dernières rentrent dans le droit, car le droit naturel rentre logiquement dans le droit, et le droit naturel comprend toutes les lois naturelles, comme le droit français renferme toutes les lois françaises. Aussi Suarez dans son traité *De legibus* L. II, c. VII, § 4, s'exprime-t-il ainsi: « Dicendum est jus naturale complecti omnia præcepta seu principia moralia quæ evidentem habent honestatem necessariam ad rectitudinem morum. ». Nous voyons encore Suarez employer indifféremment les expressions de *jus naturale*, *lex naturalis* (*De legibus*, L. II, rubriques des ch. XIII et XIV). Il dit aussi ailleurs (*De legibus*, L. II, c. XI, § 2): « ..... Sequitur legem naturalem collective sumptam obligare hominem in pura natura spectatum ad referendum se, et omnia sua in Deum ut ultimum finem, quia hæc relatio in dilectione super omnia includitur ». Ainsi, toutes les lois naturelles rentrent dans le droit naturel, et par conséquent dans le droit. Dès lors, ne peut-on pas reprocher à la définition de MM. Aubry et Rau, d'être trop étroite?

45. Cependant nous convenons que d'après un usage fort répandu aujourd'hui, le droit n'est même pas l'ensemble de toutes les règles auxquelles il est possible d'astreindre l'homme par une coercition physique, et n'est rien de plus que la réunion des lois relatives à nos devoirs extérieurs envers nos semblables. Cette définition différente de celle de MM. Aubry et Rau, puisque nous parlons de lois seulement et rien que de celles qui sont relatives à nos devoirs envers le prochain, doit donc, elle aussi, être acceptée. C'est le quatrième sens. Nous ne le rejetons point. L'usage est le maître, et du reste, peu importe à la réalité des choses : les

Digitized by Google

lois que cette définition exclut du droit n'en subsistent pas moins. Mais nous demandons en retour que l'on ne soit pas plus sévère pour le second sens : lui aussi est reçu, et il est adopté par les auteurs les plus éminents.

46. Après avoir exposé ce qu'il entend par le nom de loi, M. Demolombe ajoute : « Le droit est le résultat ou bien encore l'ensemble et la collection de ces règles. »

Je me crois obligé de renouveler contre cette définition les griefs déjà formulés à propos du nom de loi. Le droit comprend le droit naturel et le droit canon qui cependant sont exclus par l'éminent auteur, puisque pour lui, le droit est l'ensemble des règles établies par l'autorité civile. M. Demolombe n'a-t-il voulu parler que du droit civil ? J'ai de la peine à le croire, car quelques lignes plus loin, faisant allusion aux lois naturelles et aux lois religieuses, l'auteur dit : « Ce ne sont pas des règles de droit. » D'autre part, cette définition combinée avec celle d'une loi d'après le même auteur, me paraît comprendre des règles qu'elle ne doit point renfermer : celles qui ne seraient point obligatoires. Enfin, si cette doctrine n'était point d'un tel maître, j'y verrais un double péril, et je dirais qu'elle favorise l'arbitraire, en décorant du nom de droit les ordres les plus attentatoires à la liberté humaine, et qu'elle consacre en même temps les usurpations de l'autorité civile sur le terrain des lois divines positives et des lois ecclésiastiques. J'ajouterais qu'au seuil des Facultés de droit, elle est spécialement dangereuse. Que se proposent nos jeunes disciples en y entrant ? De faire leur droit. Si on leur dit qu'il ne renferme que les commandements de l'autorité civile, ils négligeront l'étude de règles non moins importantes à connaître, puisqu'elles dominent les législations civiles : les lois divines naturelles ou positives, et celles de l'Église qui a la primauté dans les questions d'ordre moral.

Digitized by Google

Ne terminons pas avant d'avoir comparé le droit à la justice, l'équité et la morale.

47. Le mot de justice a six sens :

La justice est d'abord la vertu dont j'ai parlé, qui consiste à laisser ou à rendre à chacun ce qui lui appartient.

C'est, en second lieu, la vertu qui consiste à respecter, en tout cas, tous les pouvoirs légitimes de Dieu ou du prochain.

Dans ces deux sens, le droit et la justice ne sont nullement synonymes puisque pendant que celle-ci est une vertu, celui-là est, soit l'objet de cette vertu, soit la réunion totale ou partielle, ou la connaissance des lois.

Dans une troisième et une quatrième acceptions, la justice est la loi qui commande les vertus que le même mot vient de servir à nommer. Alors elle rentre dans le droit, ou le résume tout entier.

Par la même expression, on désigne encore les juges et le lieu où ils siègent. Ces deux dernières significations n'appartiennent évidemment pas au mot droit. Les deux expressions qui nous occupent ne sont donc presque jamais complétement synonymes.

48. Qu'est-ce que l'équité? C'est la justice naturelle entendue dans le premier sens, ou en d'autres termes, la vertu dont nous avons d'abord parlé, telle que le seul raisonnement la conçoit. L'équité est donc la justice sans la forme que lui donnent les lois positives. En ce sens, elle ne se confond nullement avec le droit. Mais elle en fait partie, quand elle sert à désigner la loi qui commande la vertu de justice naturelle.

49. Dans une première acception, la morale ne concerne que les devoirs de l'homme envers lui-même ou envers ses semblables. Mais le même mot a une signification plus étendue. Dans ce second sens, plus usuel, croyons-nous,

Digitized by Google

et auquel les explications qui vont suivre se rapportent, la morale est l'ensemble des règles relatives à nos devoirs envers Dieu, envers nous-mêmes, et à nos devoirs intérieurs envers nos semblables. Elle comprend aussi les lois qui concernent nos obligations extérieures envers le prochain, sinon toujours à cause de ce qu'elles prescrivent, du moins en vertu du sacrifice que la loi morale de charité nous impose, d'accepter en vue du bien public une direction commune efficace. Elle n'est donc pas moins étendue, à vrai dire, que le droit dans la signification générale de ce terme. Elle se confond avec lui, sauf la nuance que nous venons d'indiquer. Si l'on prend le droit dans son sens restreint, il n'est plus qu'une partie de la morale et il lui est subordonné, car nos devoirs extérieurs envers le prochain sont des conséquences de nos obligations à l'égard de Dieu.

50. Tels sont les véritables rapports de la morale et du droit. Depuis Thomasi, à la subordination on veut trop souvent substituer la séparation. Le droit considéré comme ensemble des lois relatives à nos obligations extérieures envers nos semblables, est, dit-on, indépendant de notre devoir de soumission à Dieu. Nous venons de montrer la fausseté d'une pareille thèse : finalement l'homme ne peut devoir soumission qu'à celui qui l'a créé. Nous repoussons encore cette théorie parce qu'elle conduit logiquement à la négation du droit et pratiquement à l'absolutisme. Du droit ainsi émancipé, il faut, en effet, exclure les lois canoniques, puisque l'Église, pour nous les imposer, se réclame elle-même formellement de la puissance divine. Restent les lois, naturelles ou civiles, qui se rapportent à nos devoirs extérieurs envers nos semblables. On ne peut plus les appuyer sur l'autorité divine, et pourtant il leur faut une base. Quelle sera-t-elle ? On dira que les lois naturelles reposent sur notre raison qu'on essaiera de faire législateur. Mais

Digitized by Google

elle est un simple interprète. Les lois civiles n'auront pas davantage de fondement : pourquoi l'homme obéirait-il à l'homme ? Le droit séparé de la morale n'est donc plus rien.

Mais comme pratiquement il est indispensable, on posera en principe que la volonté du souverain se justifie par elle-même, et dans ce système renouvelé du paganisme, on dira comme les Romains : « Quidquid principi placuit legis habet vigorem ». Quelles limites, en effet, pourrait-on alors assigner aux possesseurs de l'autorité civile ? Ce ne sera point la volonté de Dieu, puisque le droit et les lois deviennent étrangers au Souverain-Maître. Les lois naturelles ? Mais ce n'est plus, comme nous venons de le montrer, qu'une vaine théorie, quand la raison veut nous les imposer elle-même. Les pactes constitutionnels ? Mais on écarte Dieu : lui disparu, la loi des engagements pris n'a plus d'autorité. Ainsi l'on arrive à prendre pour des lois toutes les volontés qu'il plaît aux possesseurs du pouvoir de faire passer comme telles.

Digitized by Google

CHAPITRE II.

DE LA LOI ÉTERNELLE.

51. Dieu est le Créateur de toutes choses. Il ne peut rien faire que pour lui ou pour sa gloire. Il est, en effet, trop sage pour ne pas assigner à ses actes un but digne de lui; or, comme il est le seul être par essence, rien n'est digne de lui que lui-même. C'est donc pour lui ou pour sa gloire qu'il a créé toutes choses. Il veut, par conséquent, que toutes ses créatures le servent ou lui soient soumises, et comme c'est de lui qu'elles tiennent tout leur être, elles n'ont aucun titre à résister à cette direction. C'est donc une règle établie par Dieu Créateur, que tout doit suivre sa volonté. Cette règle est ce qui porte le nom de loi éternelle. On peut encore dire que la loi éternelle est la règle par laquelle Dieu parlant comme Créateur, prescrit que l'ordre soit conservé. Ou bien c'est la loi de l'ordre. En effet, qu'est-ce que l'ordre? C'est la conformité de toutes choses à ce qu'il faut qu'elles soient. Or, elles doivent être soumises à Dieu, parce qu'il les a tirées du néant. L'ordre, c'est donc la soumission de toutes choses à Dieu, et par conséquent, dire que l'ordre doit être conservé, revient à ceci : tout doit rester soumis à la volonté du Créateur. La seconde et la troisième manière de parler sont donc équivalentes à la première. Celle-ci est plus claire, nous a-t-il semblé; mais il

Digitized by Google

faut connaître aussi les autres qui sont souvent employées (Voyez notamment les *Institutiones theologiæ moralis fundamentalis auctore Bouquillon*, p. 88). On pent dire encore avec saint Thomas : « Lex æterna nihil aliud est quam ratio divinæ sapientiæ, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum. » (1, 2, q. 93, a. 1).

Digitized by Google

CHAPITRE III.

DE LA LOI NATURELLE.

52. L'homme n'est point excepté de la loi éternelle : il doit suivre la loi divine.

Mais dans la créature raisonnable, l'application de cette règle se fait d'une manière qui est propre à cet être plus parfait. Ce mode spécial c'est l'obligation ou le devoir. En effet, la raison perçoit la loi éternelle et plus ou moins ses conséquences, la bonté de certains actes, la malice de certains autres, et propose alors ces jugements à la volonté comme des règles qu'il faut observer ou nécessaires. En d'autres termes, la raison dit à la volonté qu'il y a obligation de pratiquer la loi éternelle, parce qu'elle signale la nécessité de le faire, et que l'obligation ou le devoir n'est autre chose qu'une nécessité de raison. La loi éternelle prend donc en nous une nouvelle vie. Aussi, en tant que considérée dans l'homme, donne-t-on à la loi éternelle une dénomination particulière : elle devient la loi naturelle ou primordiale ou supérieure. Mais le nom ne fait rien à la chose. C'est toujours cette règle d'après laquelle tout doit suivre la volonté de Dieu. De là cette définition admirable de saint Thomas : « *Patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis æternæ in rationali creatura.* » (1. 2. q. 91, a. 2).

53. Pourrait-on dire que la loi naturelle est la règle ration-

Digitized by Google

nelle obligatoire des actes humains ? Non, cette définition serait beaucoup trop étendue, car elle ferait rentrer sous le terme qui nous occupe, toutes les lois positives. Ne l'avons-nous pas vu, en effet? Une loi n'existe qu'à la condition d'être raisonnable et de former un lien. En disant : purement rationnelle, on arriverait à l'exactitude ; mais ce langage doit être rejeté comme équivoque. Règle purement rationnelle, qu'est-ce à dire? Etablie par la raison souveraine, comme le prétendent les rationalistes, ou perçue par l'intelligence humaine interprète de la sagesse divine? La définition ne nous l'apprend pas. Or, il faut repousser formellement le premier sens, qui constitue l'une des plus grandes erreurs de notre époque. Le mieux sera donc de nous en tenir à la définition de l'Ange de l'École.

Étant donnée cette notion de la loi naturelle nous n'avons point à prouver l'existence de cette règle, autrement qu'en rappelant ce qui a été dit au chapitre précédent.

54. Il ne me resterait plus qu'à traiter des qualités de la loi naturelle, si elle-même n'était niée dans beaucoup de théories. Je ne dis point que les partisans de celles-ci n'admettent pas une loi naturelle ou primordiale, mais ce n'est point le précepte que nous appelons ainsi, c'est-à-dire la règle de la soumission à Dieu. Je distingue ici cinq systèmes dont plusieurs se ressemblent : le stoïcisme, le système de l'autonomie de l'homme, le libéralisme, l'épicurisme ou système utilitaire, et enfin celui qui fait des besoins sociaux notre règle suprême.

55. Les stoïciens proposaient à l'homme pour terme de ses actes, la vertu considérée indépendamment de la volonté divine. Ces philosophes ont disparu ; mais n'ont-ils pas des héritiers? Qui de nous n'a entendu des libres-penseurs jaloux de se respecter eux-mêmes, reproduire dans leur langage la théorie que je viens d'indiquer?

Réfutons ce système. D'abord nous maintenons notre

Digitized by Google

argumentation qui n'est pas entamée. Nous avons dit : Dieu est le Créateur de toutes choses, et il a tout fait pour lui-même. Dès lors sa volonté est que tous les êtres lui soient soumis. Ils n'ont aucun titre à résister puisqu'ils tiennent tout de leur Auteur. Qu'on attaque ce raisonnement si l'on peut ; mais tant qu'il sera debout, la loi naturelle restera.

Du reste, comment peut-on penser à mettre la fin de l'homme dans la vertu ? La vertu, c'est la disposition à bien faire acquise par une série d'actes bons déjà posés, ou par la grâce. Or, un acte a toujours un objet. Dès lors la vertu, loin d'être une fin, en suppose nécessairement une qu'elle même sert à atteindre. La théorie stoïcienne est donc erronée. Peut être la trouvera-t-on séduisante ; il faut cependant convenir qu'elle n'est belle que de loin. Formé à cette école, l'homme n'est pas soutenu dans la pratique du bien par l'amour de Dieu. Cette force d'attraction lui faisant défaut, il tombera s'il n'est une nature d'élite ; aussi l'histoire peut-elle compter le nombre des fervents du stoïcisme. Du reste, pourquoi tant d'efforts ? Si la volonté de Dieu n'est pas la loi de l'homme, celui-ci n'est régi que par sa raison. Pourquoi obéir à cette dernière ? Sa voix peut être plus noble que celle du plaisir ou de l'intérêt, mais où est son pouvoir d'obliger, son autorité ? D'ailleurs l'esprit s'égare, quand on ne lui propose plus la volonté de Dieu pour objet de ses investigations : il ne voit plus quelle direction imposer à l'homme et abdique au profit des passions. Ainsi cette doctrine qui semblait austère aboutit à la licence, et du même coup elle prépare l'asservissement des peuples ; car la nature de l'homme le forçant de vivre en société, si le frein intérieur fait défaut, il faut bien que celui des lois civiles devienne plus serré. Puis, si le chef est lui-même stoïcien, je crains beaucoup que pratiquement il ne tende moins à la vertu qu'à satisfaire son ambition.

56. Kant met notre fin en nous-même, et il remplace la loi

Digitized by Google

naturelle par les jugements de la raison humaine, au lieu de laisser à celle-ci son rôle de simple interprète des règles divines. C'est le système de l'autonomie de l'homme : celui-ci est à lui-même sa loi. La réfutation ne sera pas longue. D'abord notre argumentation relative à l'existence de la loi naturelle, demeure. Il est donc toujours vrai que l'homme doit suivre les volontés de Dieu. Ensuite, quel aveuglement de ne pas voir que l'homme ne peut pas être sa propre fin, puisqu'il n'est ni l'œuvre de ses mains, ni celle du hasard! Et d'autre part, comme je l'ai dit plus haut, la raison humaine par elle-même ne peut nous obliger. Quel titre au commandement produira-t-elle? Au fond, ce système ne diffère pas du précédent : l'un et l'autre substituent la raison à Dieu ; aussi les résultats seront-ils identiques (*Institutes de droit naturel*, par M. B.... T. I, p. 120).

57. « Être libre, reste libre », dit Cousin (*Histoire de la philosophie morale*. Leçon I, p. 386 et suivantes). D'après ce philosophe qui essaie de poser en ces termes la règle fondamentale, la loi de l'homme, c'est donc de rester libre.

Cette théorie serait, d'après un auteur (M. Fouillée, dans la *Revue des Deux-Mondes*, année 1878, 2^{me} volume, p. 501 et suivantes), celle des philosophes français. C'est ce qu'il exprime en disant que la théorie française fonde le droit sur la liberté ou le respect absolu de la volonté libre. Toutefois le même écrivain trouve que la philosophie française « n'a pas rejeté assez franchement la vieille doctrine qui subordonne la liberté au devoir, à la vertu, à la vérité ou à tout autre principe ».

Nous sommes ici en présence du libéralisme absolu, puisque ce système est logiquement la négation de toute loi. Il y a aussi le libéralisme politique et le catholicisme libéral. Le premier des deux tend à refuser à l'autorité civile le pouvoir de prévenir et de réprimer le mal moral, et le

Digitized by Google

second à oublier le droit de l'Église à l'assistance et, par suite, à la subordination du pouvoir séculier en ce qui concerne le bien des âmes. Hélas! Il faut ajouter que les catholiques-libéraux souvent méconnaissent même le droit de l'Église à la liberté, sous prétexte de droit commun. Presque toujours, en effet, cette erreur dégénère en naturalisme. Parmi ses adeptes, combien en est-il, par exemple, qui se soucient sérieusement de la liberté de l'Église en matière de mariage?

Je n'ai à m'occuper en ce moment que du libéralisme absolu. Opposons-lui d'abord la vérité établie : l'homme doit suivre les volontés de Dieu. Puis, si le système que je repousse était vrai, la liberté de l'homme serait le but de celui-ci. Or, la liberté ne saurait être une fin. Qu'est-elle, en effet, sinon le pouvoir de choisir entre différents actes possibles, dont chacun a nécessairement un terme? Cousin essaye en ces termes de prouver sa théorie : « Comment la loi de l'homme ne serait-elle pas de suivre sa nature? ». D'accord; mais quelle est donc la nature de l'homme? C'est d'être une créature servant Dieu par choix. Voilà ce que l'orgueil de tous ces rationalistes, stoïciens, autonomistes ou libéraux, ne veut pas se rappeler. Le châtiment aussi est le même pour tous. Sans l'amour de Dieu, l'homme tombe sous le joug des passions, et du même coup dans la servitude, servitude nécessaire et que l'ambition des chefs, encouragée par ces théories dont ils se réservent le profit, augmente encore.

Le système vraiment libéral, c'est le nôtre. Le citoyen qui sert Dieu donne moins de prise au despotisme; s'il ne tient pas aux libertés malsaines, il en est d'autres qu'il ne cédera jamais : celles dont l'exercice constitue l'accomplissement d'un devoir, ou qui sont même simplement un instrument pour le bien. Demandez donc cette fermeté à celui qui n'est pas nourri de la crainte de désobéir à Dieu.

Digitized by Google

Enfin. le possesseur du pouvoir, s'il est lui-même pénétré de la vérité, observe la loi que Dieu lui fait, nous le verrons, de respecter les droits du prochain et de se consacrer au bien de tous.

58. Les trois systèmes que nous venons d'examiner ont ce caractère commun qu'ils semblent réserver le gouvernement de l'homme à la partie supérieure de son être, mais ils sont convaincus d'inconséquence, puisque nous les avons vus aboutir au règne des passions.

Il en est un quatrième qui n'a pas cette confusion à redouter. Il donne pour loi à l'homme de tendre au plaisir. Tel est le langage de l'épicurisme ou utilitarisme. Les adhérents de ce système sont innombrables dans ce temps où l'on ne parle guère que de jouir ou d'arriver ; et leur nombre grandit tous les jours par la lecture des romans et de la presse immorale. L'un des maîtres de l'école utilitaire a été Bentham continué depuis par Stuart Mill.

Voici leur doctrine. Nous allons la reproduire parce qu'elle exprime la pensée de la foule de leurs disciples. « L'homme, dit le premier, suit la morale de l'utile, s'il » approuve ou désapprouve une action, selon qu'elle est » propre à produire du plaisir ou de la peine. Remarquez » bien que je dis plaisir ou peine, dans la signification vul- » gaire de ces mots, sans aucun mélange de métaphysique » ou d'abstraction..... La vertu n'est un bien qu'à cause » des plaisirs qui en découlent, et le vice n'est un mal qu'en » vue des peines qui en sont la suite. Si dans le catalogue » des vertus je trouvais une action qui occasionne plus » de douleur que de plaisir, je la rangerais parmi les » vices ; et si parmi les vices, je trouvais quelque plaisir » innocent (1) je le rangerais parmi les vertus. » (*Œuvres*

(1) C'est-à-dire non nuisible, d'après ce qui précède.

Digitized by Google

de Bentham, T. I, p. 9 et 10. Cité par Taparelli, *Essai théorique de droit naturel* T. II, p. 301).

Et Bentham ajoute :

« Ce principe d'utilité est précisément le contrepied de » celui des philosophes ou des théologiens ascétiques. Il ne » faut donc pas s'étonner si nous avons rangé parmi les » crimes, certaines actions que les stoïciens et les dévots ont » mises au nombre des vertus. Ainsi nous appelons crime » de la première espèce contre soi-même les jeûnes, la » continence excessive, les macérations..... »

Le plaisir étant notre objectif, pas de loi naturelle, pas de règle qui nous prescrive de nous soumettre aux volontés divines :

« Loin de nous, reprend Bentham, cet être métaphorique » qu'on appelle ordinairement droit naturel, loi naturelle. » Ce qui est naturel à l'homme, c'est de sentir du plaisir, » de la peine, du penchant. » (Ouvr. cité, T. I, p. 47).

Quel fondement Bentham donne-t-il à cette scandaleuse théorie ?

« Pourquoi, dit-il, la vie est-elle un bien, sinon parce » qu'elle nous procure des plaisirs ?.... En quoi consiste le » bonheur, sinon dans les divertissements.... Je ne sais plus » ce que c'est que la vertu dès que vous la séparez de l'idée » de plaisir, d'intérêt, etc.... Et quel gage aurions-nous de » la bonté de Dieu qui doit nous récompenser dans l'autre » vie, s'il nous avait défendu les plaisirs dans la présente ? » (p. 11).

A cela je réponds d'abord : que faites-vous de cette vérité, que l'homme étant une créature, a pour première règle de suivre les volontés de son Auteur ? Comment l'oublier puisque vous-même reconnaissez implicitement que si les divertissements nous étaient défendus, nous devrions nous en abstenir ? Vous êtes donc en contradiction avec

Digitized by Google

vous-mêmes. En second lieu, Dieu ne défend pas absolument les plaisirs : telle n'est pas, quoique vous disiez, la conséquence de la loi naturelle; seulement, l'homme ne doit jamais oublier qu'ils ne sont pas le but de son existence (Taparelli. *Essai théorique de droit naturel*, L. I, ch. I). Que ceux qui les aiment ne regrettent pas ce tempérament : il assure en général notre bien-être en défendant les excès, et par lui nous restons plus sensibles aux satisfactions légitimes.

Ai-je besoin de démontrer que l'épicurisme conduit à la licence, à un asservissement nécessaire et même à un despotisme outré? Non, puisque cette erreur est essentiellement la théorie du plaisir et que rien n'arrêtera les passions du maître, pas plus que celle du sujet. Mais j'ajoute que logiquement ce système est la négation de la famille, car celle-ci ne dure pas longtemps sans imposer à la mère des douleurs et des fatigues innombrables. Le père lui-même, à cause des sacrifices qu'il doit faire, n'y trouve guère de plaisir dans le sens épicurien, quoiqu'il y vive heureux par l'affection des siens et par la joie de faire du bien. L'État est menacé, car la vie de citoyen demande elle aussi des sacrifices, parfois très considérables. On répond que l'utilité privée est renfermée dans l'utilité générale ; mais après tout, puisque le but de chacun est le plaisir, il faut bien laisser le citoyen libre de se diriger lui-même, selon son caprice, vers sa fin. Dès lors, s'il ne voit plus son utilité privée dans l'utilité commune, en laissant celle-ci de côté et refusant ce qu'elle réclame il sera dans la bonne voie, il remplira son devoir! Et contre ceux qui l'empêcheront, il prendra justement les armes ; la guerre civile sera légitime.

Bref, le système utilitaire étouffe le patriotisme. A la vérité, Stuart Mill répond que le sacrifice est le plaisir le plus délicat. Mais dans quel sens entendez-vous donc le mot de plaisir? Dans le sens vulgaire ou matériel ; Bentham ne

Digitized by Google

le cache pas. Ne dites donc point que, dès lors, le soldat qui meurt pour son pays goûte le plaisir le plus délicat. Répondre de la sorte, c'est battre honteusement en retraite, c'est se montrer plus jongleur que philosophe (Sur l'utilitarisme voir M. Glasson, *Éléments du droit français considéré dans ses rapports avec le droit naturel et l'économie politique*. T. I, p. 29-35).

59. Enfin, d'après certains la règle suprême est de s'immoler au bien social. On arrive de différentes manières à cette conclusion.

Il y a d'abord ceux qui disent avec Buchner : l'homme a des besoins, il doit y pourvoir ; mais cependant la société a aussi les siens, et comme elle l'emporte sur l'individu par le nombre, les besoins sociaux doivent être satisfaits les premiers. La société est donc la fin de l'homme et la loi de celui-ci est de se sacrifier pour celle-là.

Les naturalistes ou évolutionnistes ou déterministes et Darwin leur maître, ne voient dans l'homme que des instincts, comme dans les animaux. Le plus élevé est l'instinct de sociabilité. Notre dernier but est donc la société, et la règle primordiale est de tendre au bien de celle-ci. Il est vrai qu'un autre évolutionniste, M. Herbert Spencer, adopte la morale utilitaire ou épicurienne.

Le chef des positivistes, Comte, distingue dans l'homme deux genres de vie : l'égoïsme et l'altruisme ou dévouement. Légitimes l'un et l'autre, le second est cependant plus noble que le premier. Ainsi, le but le plus élevé sera encore la société humaine ; la règle la plus parfaite sera de se dévouer pour elle.

A ces erreurs singulières, nous opposons d'abord notre argumentation : Dieu est notre Créateur, et il n'a pas pu ne pas établir que nous suivrions ses volontés. D'un autre côté, si la règle primordiale était de se sacrifier au bien public, la société humaine serait le terme de nos actes. L'homme, en

Digitized by Google

la servant, trouverait la perfection de son être, et par conséquent le bonheur. Or, si grands que soient les bienfaits de la vie sociale, elle est loin de nous satisfaire complétement. Nos corps, elle les protège d'une manière imparfaite, puisqu'elle ne subvient pas à tous leurs besoins. Et nos intelligences, n'aspirent-elles pas à la connaissance pleine et entière de la vérité, tandis que nos semblables nous communiquent trop souvent des préjugés et des erreurs?

Aussi bien, la théorie vraie n'est pas moins favorable à la société que ce triple système. Si la loi naturelle dirige l'homme vers Dieu, elle le tourne aussi vers le prochain, car elle renferme cette conséquence que les hommes, obligés de servir le Créateur, doivent aimer son œuvre et le genre humain en particulier. En outre, elle sanctionne habituellement, comme nous le verrons, les lois civiles qui imposent aux citoyens des sacrifices en vue du bien général. Elle ne dit point, sans doute, que l'homme se doit d'abord à ses semblables, elle ne fait pas de ce dévouement le premier devoir; mais elle en fait un devoir véritable reposant sur un fondement solide, la volonté divine. En est-il de même du premier précepte donné par les auteurs que je combats? Les besoins de la société doivent l'emporter sur ceux de l'individu? C'est convenable en général, je ne le conteste point; mais comment serait-ce obligatoire sans la loi naturelle qui nous prescrit la soumission à Dieu? Alors seulement, je vois pourquoi je puis devoir me sacrifier et obéir à ceux qui me le demandent. L'instinct de sociabilité est plus noble que les autres, disent les naturalistes. Pourquoi donc? L'instinct de notre conservation ne l'est pas toujours moins, et il est plus fort. Et si le premier l'emporte dans la comparaison, qu'en résulte-t-il? Que l'homme a le devoir de le suivre? Non. Si vous ne me montrez un être supérieur à qui je reconnaisse le droit de me commander,

Digitized by Google

je dirai : Je ne relève que de moi-même, je suis indépendant L'altruisme est préférable à l'égoïsme, dit Comte. Cela dépend, pourrais-je répondre ; dans une certaine mesure, le soin de nous-mêmes doit passer d'abord. Et de plus, pourquoi serais-je obligé de suivre la règle la plus parfaite ?

Dès lors, je ne vois pas que tous ces systèmes soient d'un grand secours à l'humanité. Ils disent : tout pour elle ; mais comme ils donnent un conseil plutôt qu'ils ne proclament une loi, au lieu du dévouement, la société ne recueillera que le fruit des passions restées maîtresses ; la licence et des crimes de toute sorte (voir Glasson, Ouvr. cité, L. I, p. 17-29).

60. Nous venons de démontrer l'existence de la loi naturelle. Parlons maintenant de ses qualités. Nous allons voir d'abord qu'elle possède celles qui sont requises pour mériter le nom de loi ; puis nous insisterons sur deux autres qui lui sont propres : l'immutabilité et la qualité de loi fondamentale.

61. En premier lieu, la loi naturelle est un principe obligatoire, parce que la raison humaine, image de l'entendement divin, perçoit et propose cette règle à notre volonté comme une ligne de conduite qu'il faut suivre. Secondement, elle est établie dans la première des quatre sociétés dont les règles sont appelées lois, à savoir la société universelle, c'est-à-dire celle de tous les hommes entre eux. Celle-ci, en effet, existe, et la loi naturelle est bien un principe établi dans cette société. Ce sont là deux constatations faciles à faire.

Qu'est-ce qu'une société ? C'est une union de personnes qui tendent, soit en fait, soit en droit, à une même fin, par des moyens communs pris effectivement ou qui sont obligatoires. Or, les hommes tendent réellement ou dans le plan divin à un même but qui est, premièrement, la gloire de Dieu, puis par voie de conséquence, le bonheur mutuel des hommes. Nous trouvons, en effet, le Créateur dans nos

Digitized by Google

semblables. Et ce double terme, nous ne le percevons pas seulement comme convenable, mais comme nécessaire. D'autre part, nous y tendons par des moyens communs, ou une communauté d'efforts : Dieu a aussi, en effet, incliné les hommes à s'unir dans la religion et à s'assister mutuellement, car ce n'est pas seulement d'une manière négative qu'ils sont portés à tendre au bien commun ; et ces moyens ainsi que la fin elle-même s'imposent à notre raison. L'unité d'origine ne dit-elle pas que dans la pensée du Créateur nous devons nous aider réciproquement? La société universelle existe donc.

J'ai dit aussi que la loi naturelle est bien une règle établie dans cette société. Ce précepte émane, en effet, de Dieu, maître immédiat de la société dont il s'agit, et il s'impose à tous les hommes, sans distinction.

62. Il résulte de ce qui précède que les conditions requises pour constituer une loi, se trouvent réunies dans la règle que nous étudions. J'arrive maintenant aux qualités qui sont propres à cette loi. On lui en a souvent reconnu trois : l'innéité, l'universalité et l'immutabilité. Je ne veux point adopter la première de ces expressions, n'ayant nullement l'intention de prendre parti pour la théorie de l'innéité des idées. Mais je ne conteste point la qualité désignée plus ou moins nettement par le terme que j'écarte : à savoir que la loi naturelle est connue des hommes, sans enseignement, par illumination de l'intelligence.

A la vérité, les applications peuvent être ignorées, et de plus en plus facilement à mesure qu'on s'éloigne du principe ; si bien qu'en ce qui concerne certains corollaires, les hommes peuvent être dans une ignorance invincible ou dont ils ne se doutent même pas.

L'universalité n'est pas moins indiscutable que la promulgation par illumination de l'intelligence, soit que l'on entende par cette universalité que la loi naturelle est faite pour tous

Digitized by Google

les hommes, soit que l'on veuille dire qu'au fond tous les esprits voient, malgré les systèmes, que Dieu doit être obéi.

Reste l'immutabilité. Mais j'ajoute à ce caractère celui de loi fondamentale.

63. La loi naturelle est immuable, c'est-à-dire qu'elle ne peut disparaître. Il sera toujours vrai, en effet, que nous devons suivre les volontés de Dieu ou conserver l'ordre. Ce n'est pas un changement dans l'homme qui peut supprimer cette règle : celui-ci sera toujours une créature ; ni un changement dans la volonté de Dieu : libre de ne point nous tirer du néant, il ne l'est pas de ne pas nous créer pour lui-même. Enfin, que pourraient ici les autorités humaines ? N'est-ce pas de Dieu seul qu'elles reçoivent leurs pouvoirs?

Mais les corollaires que notre esprit déduit de la loi naturelle, et auxquels celle-ci donne son nom, sont-ils aussi immuables ? Oui, en réalité, c'est-à-dire si nous avons soin de ne pas les considérer comme absolues, lorsque notre raison ne les perçoit pas avec ce caractère. Développons notre pensée.

En premier lieu, sans doute un souverain peut, dans la mesure de ses droits, prescrire ce qui, sans son intervention, est simplement facultatif d'après la loi naturelle, le paiement d'un impôt, par exemple. Il peut également défendre ce qui, dans la même hypothèse, serait permis, comme de sortir armé. Mais, l'immutabilité des lois naturelles n'a point à en souffrir. Lorsqu'en effet la raison proclame la liberté de ne point payer telle contribution ou de porter des armes, elle met cette restriction : sauf les pouvoirs des autorités compétentes. Quand celles-ci commandent, les déductions dont nous parlons ne sont donc pas entamées, elles restent ce qu'elles étaient : elles sont immuables.

Secondement, l'autorité peut-elle prescrire ou défendre ce qui, d'après la loi naturelle, est interdit ou obligatoire ? Pour plus de clarté, distinguons trois groupes parmi les

Digitized by Google

conséquences de la loi naturelle, suivant qu'elles sont relatives à nos devoirs négatifs ou positifs soit envers Dieu, soit envers nous-mêmes, soit envers nos semblables.

Les premières ne peuvent disparaître devant des lois humaines; l'autorité ne peut ordonner ce que la loi de nature nous défend, ni interdire ce qui est naturellement obligatoire par rapport à Dieu : elle ne peut m'obliger à blasphémer, à outrager la Divinité dans ses images ou dans ses temples ; en effet, le permettre simplement n'est même pas au pouvoir du Maître suprême. De même s'il s'agit de devoirs positifs. Ainsi l'homme doit à Dieu un culte extérieur ; ce culte ne peut donc être prohibé.

Seulement ne confondons pas une prescription avec une permission. Une conséquence de la loi que nous étudions, nous prescrit de rendre à Dieu un culte extérieur : l'autorité civile ne peut s'y opposer; la même loi permet de rendre à Dieu un culte extérieur à tel moment, en tel lieu : le souverain peut, dans la nature de ses pouvoirs, remplacer ce corollaire par une défense, car il lui appartient de prohiber parfois ce qui est facultatif aux yeux du législateur divin.

Une observation sur l'exemple que je viens de prendre. C'est celui d'une autorité civile défendant un acte du culte extérieur. J'ai dit qu'elle avait cette liberté dans la mesure de ses pouvoirs. Nous les déterminerons plus tard ; mais je tiens à déclarer dès maintenant qu'elle n'a nullement ce droit sur des chrétiens, car ils ne relèvent en tout ce qui concerne leur religion que d'une autorité absolument libre, l'Église. Exceptons seulement l'hypothèse d'une concession que celle-ci aurait faite.

Passons au second groupe : les autorités humaines, et spécialement le pouvoir civil, peuvent-elles prescrire ou prohiber ce qui est naturellement interdit ou obligatoire relativement à nos devoirs envers nous-mêmes ? Non. Comme la loi naturelle, en effet, les volontés des autorités humaines

Digitized by Google

n'arrivent à régler nos actes que si la raison juge nécessaire de se soumettre. Or, c'est ce qu'elle ne saurait faire, quand à l'opposé d'un commandement ou d'une défense d'origine humaine, elle voit une prohibition ou un ordre divins.

On objectera peut-être que la société civile, certainement voulue de Dieu, puisqu'elle est indispensable au développement normal de l'homme, ne peut subsister si l'autorité n'a pas le droit de commander aux défenseurs de la patrie d'exposer leurs jours, ou de leur interdire la fuite des dangers au milieu desquels les ont placés leurs chefs. Et cependant, ajoutera-t-on, d'après deux corollaires de la loi naturelle l'homme ne peut exposer sa vie, et s'il se trouve au milieu des périls, il doit s'en éloigner. Il faut donc que l'autorité civile puisse prescrire ce que défend la loi de nature, et prohiber ce qu'elle ordonne. — Je réponds qu'il n'y a pas une conséquence de la loi naturelle qui dise : il ne faut jamais s'exposer à un péril sérieux ; ou bien : il faut toujours fuir un danger grave. Non : quels que soient les termes, ces règles, en réalité, telles que la raison les conçoit, réservent les droits des autorités compétentes. Dès lors, quand le pouvoir civil, dans la mesure de ses attributions, parle comme le suppose l'objection, il n'exige ni ne prohibe une chose déjà défendue ou prescrite, et rien ne l'arrête.

Relativement à notre troisième groupe : les conséquences qui regardent nos devoirs négatifs ou positifs envers le prochain, il faut raisonner de même. Ainsi s'explique la conduite du soldat et du bourreau qui mettent à mort leurs semblables.

64. Enfin, la loi naturelle est fondamentale. Sur elle, en d'autres termes, s'appuient toutes les lois positives, soit divines, soit humaines, soit ecclésiastiques, soit civiles. Nous avons déjà établi cette thèse, car elle est à peu près identique à celle de la subordination du droit, pris dans un

Digitized by Google

sens restreint, à la morale. La première est seulement plus générale. C'est parce que l'homme doit suivre les volontés de son Auteur, que Dieu a pu lui dicter des lois surnaturelles ; autrement la créature indépendante les repousserait légitimement. Elle se rirait de même des règles tracées par l'Église, mandataire d'un Dieu sans autorité. Les lois civiles elles aussi, seraient impossibles. Sans doute des hommes peuvent promettre l'obéissance à un souverain politique ; mais ce pacte est rare, de nos jours surtout. Puis, qui nous oblige à tenir parole, s'il n'y a pas un commandement de Celui qui nous a faits, pour sanctionner les engagements pris ?

Dans un temps de politique frivole et orgueilleuse devant Dieu, Pie IX a rappelé cette nécessité et cet empire de la loi naturelle, en condamnant les propositions suivantes du *Syllabus :*

XXXIX. « L'État comme étant l'origine et la source de tous les droits, jouit d'un droit qui n'est circonscrit par aucune limite.

LVI. Les lois de la morale n'ont pas besoin de la sanction divine, et il n'est pas du tout nécessaire que les lois humaines se conforment au droit naturel, ou reçoivent de Dieu le pouvoir d'obliger.

LVII. La science des choses philosophiques et morales, de même que les lois civiles, peuvent et doivent être soustraites à l'autorité divine et ecclésiastique.

LXI. Une injustice de fait couronnée de succès ne préjudicie nullement à la sainteté du droit.

LXIV. La violation d'un serment, quelque saint qu'il soit, et toute action criminelle et honteuse opposée à la loi éternelle, non-seulement ne doit pas être blâmée, mais elle

Digitized by Google

est tout à fait licite et digne des plus grands éloges, quand elle est inspirée par l'amour de la patrie. » (1).

La loi naturelle est donc pour l'homme la loi par excellence, c'est la loi. Toutefois, ce dernier terme sert aussi à désigner l'ensemble des lois ; mais en réalité cette nouvelle acception n'est pas différente de la précédente, puisque la règle dont nous parlons est le principe de toutes les autres.

65. J'ai parlé aussi des lois naturelles. Ce sont, avons-nous dit, des conséquences que l'esprit tire de la règle primordiale. Mais toutes les conséquences déduites de ce principe ne sont pas des lois naturelles, puisque autrement ce nom devrait être aussi donné à ces préceptes établis formellement par Dieu ou par un législateur humain et auxquels l'usage réserve, au contraire, le nom de lois positives. Les lois naturelles sont donc les conséquences nécessaires qui résultent du principe de la soumission à Dieu sans le secours d'une cause intermédiaire d'obligation. Toutefois, certains auteurs, et ils sont nombreux, disent : Ce sont là les lois naturelles primaires ; mais nous entendons encore par lois naturelles les règles divines que l'on peut considérer comme étant les lois de la nature complétée. Ce sont les lois naturelles secondaires. Ainsi on dira qu'il y a

---

(1) XXXIX. « Reipublicæ status, utpote omnium jurium origo et fons, jure quodam pollet nullis circumscripto limitibus.

LVI. Morum leges divina haud egent sanctione, minimeque opus est ut humanæ leges ad naturæ jus conformentur aut obligandi vim a Deo accipiant.

LVII. Philosophicarum rerum morumque scientia, itemque civiles leges possunt et debent a divina et ecclesiastica auctoritate declinare.

LXI. Fortunata facti injustitia nullum juris sanctitati detrimentum affert.

LXIV. Tum cujusque sanctissimi juramenti violatio, tum quælibet scelesta flagitiosaque actio sempiternæ legi repugnans, non solum haud est improbanda, verum etiam omnino licita, summisque laudibus efferenda, quando id pro patriæ amore agatur. »

Digitized by Google

une loi naturelle secondaire défendant la polygamie, parce que Dieu en instituant le mariage ne donna qu'une femme à Adam. Nous ne voudrions pas rejeter absolument cette manière de parler ; il faut bien dire cependant qu'elle n'est pas suffisamment nette. Ne distingue-t-on pas habituellement les lois naturelles et les lois positives ? Or, les lois naturelles secondaires ne sont autre chose que des lois positives divines.. Ainsi Carrière (*De matrimonio*, I, p. 129 et 133) ne se sert-il pas du récit que la Genèse fait de l'institution du mariage, pour démontrer tout à la fois que la polygamie est prohibée par une loi naturelle secondaire, et par une loi divine positive ? Dès lors ne doit-on pas supprimer le nom de lois naturelles secondaires ? A un autre point de vue, ne convient-il pas de réserver le nom de lois naturelles aux conséquences de la règle primordiale, qui, semblablement à ce principe, existent sans l'intervention positive d'un législateur ?

On donne encore un autre sens à l'expression de lois naturelles secondaires : celui de règles qui sont dans le vœu de la nature ou convenables, mais dont la raison ne voit pas la nécessité. Nous ne rejetons pas cette manière de parler ; mais elle est équivoque : le terme de loi, quand il s'applique à un précepte pour les actes intelligents et libres de l'homme, n'est-il pas pris ordinairement dans le sens de principe obligatoire ?

Digitized by Google

CHAPITRE IV.

DU DROIT NATUREL.

66. Cette expression a trois sens.

Le droit naturel est d'abord l'ensemble de toutes les lois naturelles, comme le droit est l'ensemble des lois. Aussi avons-nous fait rentrer dans notre programme, les devoirs de l'homme envers Dieu ou envers soi-même, et nos obligations intérieures envers nos semblables, comme ce qui est dû à ceux-ci extérieurement. Je ne méconnais pas, du reste, que ce dernier point de vue est surtout celui qui convient à un laïc non théologien. C'est, d'autre part, le plus compliqué, à cause de la puissance civile qui, venant prendre place sur ce terrain, tente parfois d'en chasser indûment le législateur éternel et l'Église.

Mais dans ce premier sens il faut en distinguer deux.

Ou bien premièrement, le droit naturel comprendra les lois auxquelles nous avons préféré réserver la qualification de naturelles, et de plus les lois dites naturelles secondaires : il sera tout à la fois primaire et secondaire (Carrière. *De matrimonio*, I, p. 119).

Ou bien, il ne renfermera que les règles de la première catégorie. Conformément à ce que nous avons dit à la fin de la section précédente, nous maintenons que cette interprétation est meilleure. Dans le droit naturel pris comme

Digitized by Google

ensemble de lois, nous préférons ne point faire rentrer les lois divines positives.

Le droit naturel est, en second lieu, la science des lois naturelles, comme le droit est la science des lois en général.

On peut enfin donner au terme que nous expliquons, une signification plus restreinte. De même, en effet, que le droit n'est, dans un sens étroit, que l'ensemble des lois concernant nos devoirs extérieurs envers nos semblables, pareillement le droit naturel peut ne comprendre que les lois naturelles relatives à cet objet.

Ajoutons qu'un droit naturel est un pouvoir légitime d'après la loi de nature, soit que celle-ci commande au titulaire d'agir, soit qu'elle lui donne simplement une permission. Dans le premier cas, l'exercice d'un droit se confond avec l'accomplissement d'un devoir naturel.

Digitized by Google

CHAPITRE V.

DE LA CONSCIENCE.

67. Nous avons dit que notre raison percevait la loi naturelle et la proposait à la volonté comme une direction nécessaire. Elle fait plus ; elle compare nos actes à cette règle comme aussi à toutes les autres qui découlent de ce principe, et alors elle porte un jugement sur la conformité ou la non-conformité de nos actes aux lois. C'est ce qui s'appelle la conscience. Celle-ci est donc *le jugement pratique d'un homme sur la conformité aux lois ou la non-conformité de l'acte qu'il va poser ou qu'il vient d'accomplir*. Ou bien, c'est le jugement sur la licéité de cet acte. De là, deux consciences : la conscience antérieure, et la conscience postérieure : *antecedens, consequens*. Nous ne nous occuperons que de la première ou plutôt de la raison d'un homme en tant qu'elle porte à l'avance le jugement dont il s'agit. Considérée dans cet acte, en effet, la raison est très souvent appelée conscience.

68. La conscience est le moyen par lequel la loi naturelle et toutes les autres à la suite de celle-ci, régissent nos actes, ou nous imposent réellement des obligations. La raison, quand elle perçoit seulement la loi essentielle et ses corollaires, ne fait naître à nos yeux que des devoirs spéculatifs ou théoriques ; mais lorsqu'agissant comme conscience, elle

Digitized by Google

applique telle loi à tel acte que nous allons poser et dit : c'est le lieu d'observer ce commandement ou cette défense. alors nous sommes vraiment atteints ; parce que nous sommes en face d'une nécessité pratique, nous sommes obligés.

69. Je ne mettrai pas dans ce chapitre tous les développements qui peuvent se rapporter à mon sujet. Si je posais ici la question de savoir comment la conscience doit juger, ne me faudrait-il pas examiner toutes les lois naturelles ?

Je développerai seulement les trois propositions suivantes : — Quand notre conscience ne se prononce point sur un acte que nous allons poser, il n'est pas sous l'empire de la loi ; — Quand notre conscience nous prescrit ou nous défend un acte, nous devons la suivre ; — Quand notre conscience nous permet l'acte positif ou négatif auquel nous sommes prêts, nous pouvons la suivre. — La première de ces propositions suppose un fait qui d'après les meilleures auteurs, saint Thomas notamment, ne se présente point. Selon eux, la conscience statue toujours plus ou moins ; quand elle n'aperçoit pas de loi prohibitive ou impérative, ce qui est notre première hypothèse, elle permet d'agir ou de garder l'abstention. En un mot, d'après ce système, notre première proposition rentre dans la troisième. Mais il n'est peut-être cependant pas impossible, que dans des hypothèses de trouble intérieur notre conscience ne se prononce point ; il y a donc avantage à distinguer les deux cas de silence et de permission.

Enfin, comme il arrive que la conscience hésite entre deux jugements opposés, nous examinerons aussi ce que devient l'acte qui est l'objet de cette perplexité.

Digitized by Google

PREMIÈRE PROPOSITION.

Quand la conscience ne se prononce pas sur un acte que nous allons poser, il n'est point sous l'empire de la loi.

70. J'en ai donné la raison : la conscience est l'unique moyen par lequel les lois régissent nos actes ou nous obligent. Dès lors, si l'acte que nous allons accomplir n'est pas conforme à une loi que notre conscience n'applique pas, notre volonté libre qui va le produire ne se portera cependant pas à l'encontre de cette règle ignorée ; il n'est donc pas sous l'empire de la loi. En d'autres termes, la violation ne sera que matérielle, l'acte qui va être posé ne sera pas mauvais ; aucun mal ne sera commis, l'agent ne sera pas coupable.

Mais si l'acte en pareil cas n'est point mauvais en lui-même, la cause dont il procède peut être coupable. Supposez qu'en réalité il y ait une loi que vous allez violer, grâce à votre conscience qui se tait ; et ajoutez que votre ignorance n'ait pas toujours été invincible, comme elle est maintenant. Votre conscience actuellement muette, antérieurement vous a prescrit d'apprendre cette règle à laquelle vous allez contrevenir, et vous n'avez point obéi ; votre volonté a résisté. Dès lors elle est allée contre cette loi que la conscience lui présentait ; vous avez donc commis le mal. Ceci m'amène à ma seconde proposition.

Auparavant toutefois, nous ferons une remarque importante. Je n'ai pas dit qu'un acte n'était pas sous l'empire de la loi, quand la conscience ne se prononçait pas à son sujet au point de vue de la loi naturelle ; mais bien quand elle restait absolument muette. On comprend, en effet, que l'hypothèse et la solution sont toutes différentes de ce que nous venons de dire, quand la raison statuant

Digitized by Google

sur les faits, impose à la volonté une règle non pas naturelle, il est vrai, mais positive : une loi civile, par exemple. Il y a mieux. Nous verrons plus tard que la conscience demeurant silencieuse après un ordre ou une défense reçus d'une autorité humaine, celle-ci, quand elle reste dans la mesure de ses pouvoirs, peut cependant contraindre à l'action ou à l'abstention réclamées, et punir la désobéissance.

DEUXIÈME PROPOSITION.

Quand notre conscience nous prescrit ou nous défend un acte, nous devons la suivre

71. En effet, si elle agissait autrement notre volonté se porterait contre la loi.

Il en est ainsi, même lorsque c'est par suite d'erreur que notre conscience parle de la sorte, et même quand elle enjoint ou prohibe ce qui est en réalité interdit ou commandé ; car si la volonté ne se soumet point, elle se porte contre la loi que la raison lui présente. Seulement, il peut arriver que celui qui remplit aujourd'hui un devoir en obéissant à sa conscience erronée, soit cependant coupable, si l'on considère la cause de l'acte obligatoire ou de l'abstention qu'il va faire ou garder. Voici comment : cette conscience qui prescrit ce qui est défendu ou prohibe ce qui est ordonné, n'a pas toujours été invinciblement erronée, ou bien au contraire, elle l'a toujours été. Dans la première hypothèse, l'agent a autrefois consenti à ne pas suivre la loi, la violation présente a donc pour cause un acte coupable, tandis que dans l'autre cas, il n'y a pas lieu de considérer le fait à une autre date que celle où il se produit matériellement.

Le principe que nous venons de poser est évidemment applicable aux règles positives que la conscience juge obligatoires par application de la loi naturelle. Mais, ce qui

Digitized by Google

paraîtra peut-être surprenant, c'est qu'une autorité humaine et spécialement le pouvoir civil puisse parfois exiger ce qui est défendu ou interdire ce qui est prescrit à un homme, par sa conscience invinciblement erronée. Nous verrons cependant qu'un souverain a cette faculté, quand il s'agit de faire réparer ou de prévenir un scandale.

TROISIÈME PROPOSITION.

Quand notre conscience nous permet un acte ou une abstention, nous pouvons la suivre.

72. La volonté ne se porte, en effet, dans l'hypothèse, contre aucune loi, soit que réellement il n'y en ait pas, soit que notre raison se trompe à cet égard. Notre proposition est donc vraie, même si la conscience qui permet est erronée. Toutefois disons comme précédemment que la cause de l'acte peut être coupable. De plus, ici se placerait une remarque absolument pareille à celle qui accompagne notre première proposition.

Me voici maintenant arrivé à la question délicate que j'ai annoncée.

DE LA CONSCIENCE DOUTEUSE.

73. Si la conscience opine en deux sens opposés, qu'arrive-t-il? L'acte, objet de cette perplexité, reste-t-il sous l'empire de la loi, ou bien est-il affranchi de toute règle? Cette situation peut se présenter de différentes manières. Votre raison jugera tantôt d'un côté que l'acte sur lequel elle délibère est obligatoire, et de l'autre qu'il est défendu : ce sera l'hésitation entre l'ordre et la prohibition; tantôt d'un côté qu'il est permis, et de l'autre qu'il est défendu : ce sera l'hésitation entre la permission et la défense; tantôt enfin d'un côté qu'il n'est que facultatif, et de l'autre qu'il

Digitized by Google

est prescrit : ce sera le doute entre la faculté ou la simple licéité et le commandement. Nous demandons si l'acte, objet de ces doutes, reste sous l'empire de la loi qui prohibe ou prescrit.

74. Prenons le premier cas. Votre conscience hésite entre l'ordre et la défense à propos d'un même acte. Celui-ci est-il sous l'empire de la loi? Non, si votre conscience se met à dire : ne sachant où trouver la loi dans ce conflit, je crois l'acte tout simplement permis : les deux jugements se détruisent, reste la liberté. Oui, si elle adopte la règle qu'entre deux maux il faut choisir le moindre, et la propos à la volonté en lui montrant où est le plus grand mal.

Mais laquelle de ces deux solutions est en réalité la bonne? Il importe de le savoir pour satisfaire la conscience qui demanderait à être éclairée au lieu de se porter spontanément à l'une ou à l'autre des solutions en présence.

La vraie, c'est la seconde, car il est évident que celui qui, par suite de doute, se croit dans l'impossibilité de ne pas violer une loi, soit qu'il agisse, soit qu'il s'abstienne, doit opter pour la faute la moins grave. Tel est le cas d'un homme mis entre un ordre de Dieu ou de l'Église et une défense de l'autorité paternelle ou civile, et qui ne saurait pas que les volontés de ces pouvoirs inférieurs sont impuissantes en face des lois divines ou ecclésiastiques, quand les premières contrarient les secondes. Le voilà donc entre un ordre et une défense qu'il croit valables l'un et l'autre. Ne devra-t-il pas se dire qu'il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes, et par suite éviter surtout l'offense au Souverain-Maître ou à la puissance spirituelle ?

75. Restent les deux autres cas. Nous hésitons entre une permission et une défense, entre une faculté et un commandement. Notre acte, objet de ces doutes, demeure-t-il définitivement sous l'empire de la loi réelle ou apparente qui défend ou prescrit?

Digitized by Google

Non encore, si notre conscience se dit : ne sachant où trouver la loi dans ce conflit, je juge cet acte permis, je le crois facultatif ; les deux jugements se détruisent, reste la liberté ; en cas de doute, celle-ci l'emporte. Oui, si au contraire elle s'attache à la règle qu'il ne faut pas s'exposer à désobéir, qu'il faut suivre le parti le plus sûr, et la propose à notre volonté.

Mais laquelle de ces deux solutions est, en réalité, la vraie ? Cette question est surtout traitée par les théologiens. J'essayerai cependant d'y répondre en quelques mots. Elle rentre dans notre sujet et conduit à des applications dont le juriste appelé souvent à former la conscience de son client, ne peut se désintéresser. Puis elle nous fournit occasion de rendre hommage à un Ordre saint qui nous est cher. La doctrine que je vais exposer, a été, en effet, enseignée par un grand nombre de jésuites. En même temps que nous la soutiendrons, nous ferons justice des calomnies de Pascal qui l'a dénaturée (5e Provinciale).

Il aurait dû savoir que ce système qu'il a reproché à la savante Compagnie comme une invention hypocrite, a été de tout temps admis communément dans l'Église, et que l'honneur de l'avoir formulé d'abord, revient même à Médina de l'Ordre de saint Dominique.

76. Deux points sont certains : d'abord la solution favorable à la liberté n'est pas bonne, lorsque dans le sens de la permission ou de la faculté il n'y a qu'une opinion peu probable : cette solution poussée ainsi à l'extrême est appelée le laxisme et elle est fausse. En second lieu, la solution contraire à la liberté n'est pas moins inexacte, si l'on veut en faire une règle applicable à tous les cas de doute entre la permission et la défense, entre la faculté et le commandement. C'est le rigorisme ou tutiorisme absolu. La réfutation de ces deux erreurs ressortira de l'exposé que nous allons faire ; mais comme mon argumentation peut ne pas con-

Digitized by Google

vaincre, je me hâte de dire qu'elles ont été condamnées l'une et l'autre par l'Église (Gury-Ballerini, I, N^os^ 53, 58, 59, p. 50).

J'ai à résoudre cette question : une conscience qui hésite entre la permission et la défense, entre la faculté et le commandement, quelle règle peut-elle suivre ? Voici ma réponse. Au lieu de dire comme le laxisme : notre conscience peut toujours se prononcer pour la permission ou la faculté; ou à l'inverse comme le rigorisme : elle doit toujours imposer le parti le plus sûr, je distingue. Parfois notre conscience peut se prononcer dans le premier sens, parfois aussi elle doit opter pour le second. Cette distinction est juste indubitablement, puisque le laxisme et le tutiorisme absolu sont certainement faux. Mais où est la ligne de séparation? Dans quel cas notre conscience peut-elle se prononcer pour la permission ou la faculté; dans quel cas doit-elle opter pour la défense ou l'obligation? Le voici, selon moi : notre conscience peut se prononcer pour la permission ou la faculté quand l'opinion d'après laquelle il n'y a pas de loi prohibitive, pas de loi impérative, est sérieusement probable. Je n'exige point qu'elle soit très probable, de telle sorte que du côté de la défense ou du commandement, il ne resterait qu'un léger doute; ni qu'elle soit plus probable que l'opinion en faveur de la loi prohibitive ou impérative, ni même qu'elle soit aussi probable que celle-ci. Bref, je rejette de nouveau trois systèmes : le tutiorisme mitigé, le probabiliorisme, et l'équiprobabilisme, et je me déclare probabiliste. Je dis que la première solution, celle qui est dans le sens de la liberté est parfois la vraie, et que la seconde favorable à la loi est vraie aussi dans certains cas, et je m'attache à l'une ou à l'autre, suivant que l'opinion tendant à la liberté est sérieusement probable ou ne l'est point.

77. Pourquoi cela? C'est ce qu'il faut absolument expliquer

Digitized by Google

sous peine de ne réfuter ni le rigorisme, ni le tutiorisme mitigé, ni le probabiliorisme, ni l'équiprobabilisme, ni le laxisme. Voici donc mon argument. Notre conscience peut se prononcer dans la première hypothèse pour la liberté, parce qu'elle peut se dire : les actes de l'homme ne sont sous l'empire d'une loi, que si celle-ci est perçue par la raison ; or la raison ne perçoit point une règle qu'elle a des motifs sérieux de croire inexistante. (Gury-Ballerini, 1, N° 60, p. 56).

La raison, me direz-vous, perçoit la loi comme possible, et cela suffit. Notre conscience ne peut pas permettre, en effet, qu'on s'expose à violer la loi; elle doit prescrire de suivre le parti le plus sûr.

Non, la raison ne perçoit pas la loi; mais seulement des motifs de croire à l'existence de celle-ci. En tout cas, cette perception ne doit point compter, parce qu'elle n'est pas efficace. Ne savons-nous pas que la loi n'atteint nos actes que par l'intermédiaire de notre entendement, qu'à a condition, en d'autres termes, de prendre dans notre esprit une existence nouvelle? Or, ce dernier phénomène se produit-il quand notre raison voit de sérieux motifs en faveur de l'inexistence de toute loi relative à l'acte objet du doute? Notre esprit parle-t-il alors en législateur? Non certes : le législateur a pu balancer; mais quand il promulgue sa loi, il n'hésite plus entre la permission et la défense, entre la faculté et le commandement. Donc si notre raison perçoit la loi, du moins ce n'est pas efficacement, et elle est en droit de dire ; l'acte objet de mes doutes auxquels succède une certitude réflexe, n'est pas sous l'empire de la loi : il est permis, il est facultatif. Cette démonstration réfute, si je ne m'abuse, le rigorisme, le tutiorisme mitigé, le probabiliorisme, et l'équiprobabilisme.

78. Mais s'il en est ainsi, m'objectera-t-on, ne tombez-vous

Digitized by Google

pas dans le laxisme? Dès qu'il y aura un doute, si léger soit-il, en faveur de la liberté, le même argument sera possible: la raison ne perçoit que des motifs de croire à l'existence de la loi, elle ne parle pas ici comme un législateur, elle hésite.

Je réponds: lorsque l'inexistence de la loi qui peut-être défend ou commande, ne paraît pas sérieusement probable, la conscience éclairée ne raisonne plus comme nous avons fait. Elle sait qu'elle n'a plus à hésiter quand elle n'a pour s'affranchir que des probabilités vaines, et dès lors elle ne perçoit pas seulement des motifs de croire à l'existence de la loi, mais la règle elle-même; elle la reproduit, elle parle comme un législateur. Toutefois est-il vrai que la conscience n'a plus à hésiter quand elle n'a pour s'affranchir que des probabilités vaines? Oui, parce que l'homme auquel il est si souvent impossible d'arriver à une conviction absolue, doit se contenter d'une certitude relative ou morale, dans la direction de ses actes. C'est une règle évidente pour la raison. Or, il a cette certitude, lorsqu'en faveur de la permission ou de la faculté, il ne voit que de légères vraisemblances. J'ajoute que si la certitude morale de l'inexistence de la loi est plus que suffisante à affranchir l'homme, elle doit pouvoir aussi le mettre sous l'empire du droit. Le laxisme est donc une erreur dans laquelle je ne suis pas tombé (Aristote, Eth. L. I, c. I).

Concluons. Parfois notre conscience peut se prononcer en faveur de la permission ou de la faculté: c'est quand l'inexistence de la loi qui peut-être défend ou prescrit, paraît sérieusement probable; autrement, si la conscience est droite, elle imposera la soumission.

79. Cette doctrine est enseignée par Suarez:

« Il est permis d'agir selon une opinion probable. C'est la doctrine communément reçue. Elle est fondée sur ce que

Digitized by Google

l'homme, régulièrement parlant, ne peut arriver à plus de certitude. »

« Celui qui estime probable qu'une loi n'a point prévu le cas dans lequel il se trouve, n'est point obligé; peu importe même qu'il hésite, ou qu'il voie d'autres probabilités en faveur de l'obligation. » (1).

80. Mais quand cette hypothèse se présentera-t-elle? Dans deux cas: d'abord quand on aura examiné le point douteux, en ayant soin de consulter les auteurs ou les hommes compétents, si après cela, on doute encore de l'existence de la loi. Il ne suffit pas de savoir que d'autres ont jugé de la sorte, il faut être soi-même dans cette disposition d'esprit. En second lieu, le résultat ne sera pas différent, lorsqu'à défaut d'étude, on aura interrogé un homme réputé capable et qui aura dit que de l'ensemble et de la comparaison des opinions émises en la matière, il suit qu'il y a des probabilités sérieuses en faveur de l'inexistence de la loi, quel que soit son avis personnel. J'ai dit: de l'ensemble des opinions, parce que si l'inexistence de la loi n'est admise que par un auteur contre tous les autres, ce jugement méritera plus difficilement d'être pris en considération. Mais ce qui est plus difficile n'est cependant pas impossible, et se réaliserait si l'autorité supérieure de l'auteur isolé défiait le nombre.

Tels sont les cas dans lesquels l'opinion en faveur de

---

(1) « ..... licitum est unicuique homini operari juxta probabile judicium, ut est communis doctrina, quia non potest homo, regulariter loquendo, certiorem cognitionem de rebus assequi. » (*De legibus*, L.V. c. XVIII, § 19)

« ..... dicendum est: qui probabiliter judicat legem non comprehendere casum illum, secure potest excusari ab obligatione legis, etiamsi formidet vel utrinque habeat rationes probabiles dubitandi. » (*De legibus*, L.VI, c. VIII, § 3)

Digitized by Google

l'inexistence de la loi prohibitive ou impérative sera sérieusement probable, et partant pourra être suivie. Je ne fais aucune restriction à cette doctrine ; mais il importe de bien s'en pénétrer, pour éviter de maladroites applications. Procédons par des exemples.

81. Un homme a un enfant légitime. D'après l'article 913 de notre Code civil, il ne peut disposer par donation ou testament au profit d'un tiers, que de la moitié de sa fortune ; et cependant, son fils n'étant nullement dans le besoin et méritant peu d'intérêt, le père voudrait dépasser cette mesure en faveur d'un parent pauvre ou d'une bonne œuvre. Toutefois admettant qu'en général les lois, et notamment celles de ce genre, obligent même en l'absence de coercition, il se demande s'il peut donner suite à son projet. Il examine, et il trouve sérieusement probable que le législateur n'a pu viser ce cas ; ou bien il consulte, et c'est cette réponse qui lui est faite. La conscience du père jugera bien, si elle le laisse libre.

82. Voici un exemple analogue. Une loi établit un impôt sur plusieurs objets en les désignant par un nom collectif, et prescrit de les déclarer, comme cela se présente en matière successorale. Un contribuable se demande si un objet qu'il possède, est compris dans la dénomination légale. Il étudie et trouve des probabilités sérieuses pour la négative ; il prend conseil et on lui répond dans ce sens. Sa conscience, si elle est logique, ne lui prescrira pas la déclaration demandée.

83. Nous n'admettons donc point absolument cette locution : *In dubio pro superiore.* Ce qu'elle peut seulement signifier, c'est premièrement que le fait que le souverain estime juste telle loi, est un élément d'appréciation dans l'examen de cette règle ; et en second lieu, que les fonctionnaires qui ont des obligations plus strictes envers leur chef, doivent exécuter ses volontés, à moins qu'elles ne soient

Digitized by Google

certainement injustes. C'est encore, comme nous l'expliquerons plus tard à propos des contributions, que si un ordre de l'autorité a pour et contre sa justice des probabilités sérieuses, il faut obéir, non pas spontanément, mais avant la contrainte cependant, c'est-à-dire sur simple réclamation.

84. Mais si une loi douteuse est couverte par un principe qui se présente clairement à l'esprit de l'agent, il ne peut la violer. Un chasseur aperçoit au loin une forme indécise. Est-ce un homme, est-ce un animal? Il ne le sait au juste, et la seconde opinion lui paraît sérieusement probable. Sa conscience peut-elle lui permettre de tirer? Non, car s'il est douteux que la loi de ne pas tuer existe dans l'hypothèse, la raison perçoit la règle certaine de ne pas s'exposer à tuer un homme pour le plaisir de la chasse. Autre exemple. Il est sérieusement probable qu'un bien occupé par une autre personne vous appartient; dès lors il vous paraît que l'obligation de respecter le bien d'autrui ne vous incombe pas dans l'espèce. Pouvez-vous violenter le possesseur? Non, parce qu'il y a aussi la règle indiscutable qui défend aux particuliers, dans les sociétés politiques, de se faire justice par eux-mêmes : c'est un sacrifice que l'on doit au bien mutuel. De là, deux maximes qui, au premier abord, semblent contraires au système probabiliste : *In dubio pro possessore. — Melior est conditio possidentis.*

85. Ou bien, vous jugez sérieusement probable que telle règle impérative n'existe point parce que, selon vous, elle est plutôt injuste : c'est, par exemple, une mesure fiscale qui heurte le principe équitable de la répartition proportionnelle des charges entre tous les citoyens. Votre conscience peut-elle se prononcer en faveur du refus de payer? A ne considérer que la loi fiscale, il faudrait répondre affirmativement; mais il y en a une autre, et celle-ci certaine qui, en général, prescrit, quand l'ordre public souf-

Digitized by Google

frirait de la résistance, de ne pas mettre obstacle aux volontés du pouvoir civil, même si elles sont injustes.

86. J'ai ainsi résolu la question de savoir si l'acte relativement auquel il y a hésitation entre la permission et la défense, entre la faculté et le commandement, reste sous l'empire de la loi. J'ai d'abord répondu en fait, d'après les dispositions de la conscience de celui qui doute. Ensuite, me plaçant au point de vue théorique, pour satisfaire la conscience qui demanderait à être éclairée, j'ai distingué suivant que l'inexistence de la loi prohibitive ou impérative est ou n'est pas sérieusement probable ; c'est-à-dire que nous affranchissons la conscience, quand la loi paraît incertaine non pas au premier coup d'œil, mais après étude ou renseignements.

J'avais déjà examiné le cas de perplexité entre un ordre et une défense. J'ai donc traité toute la question de la conscience douteuse.

87. Finissons par une remarque analogue à celles qui ont terminé les autres parties de ce chapitre. Un homme qui violerait une loi en se conformant à nos règles d'interprétation, ne serait point coupable ; mais on ne doit point conclure de là qu'une autorité, le pouvoir civil notamment, ne serait pas en droit de lui faire subir une peine, si le bon exemple demandait cette réparation. L'innocent devrait au bien commun de se soumettre.

Digitized by Google

CHAPITRE VI.

DES ACTES HUMAINS.

88. Les actes humains sont les actes libres et intelligents de l'homme. Ils portent justement leur nom, puisqu'ils viennent de l'homme comme tel ou considéré dans ses deux facultés distinctives, la volonté libre et l'intelligence : « Illæ ergo actiones proprie humanæ dicuntur quæ ex voluntate deliberata procedunt. » (S. Thomas, 1, 2, quæst. 1, art. 1.)

Nous touchons donc à une matière qui suppose la croyance à la liberté de l'homme, ou à son pouvoir de choisir entre différents actes. On a toujours cru à cette faculté, quoique de tout temps il se soit trouvé des hommes pour en contester l'existence. Aujourd'hui les déterministes prétendent que toutes nos actions sont, comme certaines d'entre elles, le résultat forcé de notre organisme. Il nous paraît plus facile d'enseigner une pareille théorie que d'y croire réellement. Chacun de nous ne sent-il pas qu'il peut ordinairement mouvoir ses membres de telle ou telle manière à son gré, qu'il peut parler ou se taire, qu'il peut diriger sur un point plutôt que sur un autre, selon ce qu'il aura voulu, les efforts de son intelligence?

89. Il n'y a que les actes humains qui puissent être sous l'empire de la loi. Le chapitre précédent nous a, en effet, appris que la loi naturelle ou une règle quelconque déri-

Digitized by Google

vée de celle-ci n'atteignent nos actes que par l'intermédiaire de notre raison agissant comme conscience, ou portant un jugement pratique sur la licéité de l'action à accomplir. Or, cela ne peut avoir lieu que si l'acte est libre : autrement notre raison n'a rien à dire ; il faut de plus que celle-ci ait connaissance de l'acte qui va être posé. Elle ne peut le juger si elle l'ignore. Sans doute habituellement la raison est renseignée ; mais le contraire peut arriver. Remarquez bien que je ne prétends pas que les actes faits librement et sciemment seront toujours imputables : la conscience peut ignorer la loi ; mais je dis que ce sont les seuls qui puissent tomber sous le coup du droit naturel ou d'une autre règle obligatoire.

Les actes humains sont donc aussi les seuls capables d'être attribués à l'homme en bien ou en mal, les seuls susceptibles de moralité, ou d'un rapport de conformité ou de non-conformité avec la loi.

Dès lors, il y a grand intérêt à connaître les causes qui empêchent qu'un acte soit fait sciemment et librement, ou soit humain. Nous les rechercherons. Nous aurons ensuite à examiner comment se détermine la moralité d'un acte humain.

De là deux sections.

Digitized by Google

SECTION I.

DES CAUSES QUI EMPÊCHENT UN ACTE DE SE FAIRE SCIEMMENT ET LIBREMENT.

90. Ce sujet présente pour le jurisconsulte un intérêt spécial. D'après nos lois, quand un acte ne réunit pas les deux conditions que nous avons indiquées, il échappe habituellement à la répression, tandis que, d'après la même législation, l'ignorance de la règle enfreinte n'est point une fin de non-recevoir admissible, pas plus pour les délits ou les crimes que pour les contraventions : *Nemo censetur ignorare legem.* Le premier de ces principes n'est pas toutefois sans exceptions. Tel est le cas de l'homicide par imprudence. Notre législateur (Code pénal, art. 319) le punit d'un emprisonnement de trois mois à deux ans, et nous verrons plus tard qu'il est dans son droit.

Une triple distinction se présente : il y a des causes qui empêchent tout à la fois un acte de se faire sciemment et d'être libre ; d'autres le privent seulement de la première ou de la seconde de ces qualités.

91. Les causes desquelles il résulte qu'un acte de l'homme n'est fait ni sciemment ni librement, ou du moins les principales, sont les suivantes.

Mentionnons d'abord la première enfance. Mais elle ne dure pas longtemps : bientôt l'enfant a connaissance de ses actes, et on le voit choisir entre eux. Ce qui vient plus tard, c'est la connaissance des lois auxquelles ils peuvent être soumis, et par suite les jugements de la raison.

Digitized by Google

En second lieu, nous pouvons indiquer les accès de folie. Alors manifestement, plus de connaissance des actes posés, et pas davantage de liberté : l'homme dans cet état n'obéit plus qu'à des nécessités physiques. Je n'ai pas dit : la démence ; le terme eût été trop général. Le fou, en effet, peut bien n'être pas toujours sous cette contrainte ; il peut avoir connaissance de ses actions, et choisir entre beaucoup d'autres celles qu'il accomplit. Remarquez que je ne dis point qu'il sera responsable, puisque la connaissance de l'acte, et celle de la loi qui le régit sont choses distinctes.

De même, la monomanie, dans son cercle restreint, peut enlever la connaissance de l'acte et la liberté ; comme elle peut aussi, il est vrai, ne priver que de la connaissance de la loi.

Le sommeil est aussi une des causes qui nous privent de notre intelligence et de la faculté de choisir (saint Thomas, 2. 2. q. 154, a. 5. — Voyez aussi les *Séances et travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques*, *De la responsabilité dans le rêve*, par Francisque Bouillier).

Que dire du somnambulisme ? La personne en cet état a-t-elle la connaissance de ses actes, est-elle libre ? Les observations des savants ne sont peut être pas encore assez complètes pour que l'on puisse répondre. En tout cas, la variété des faits constatés nous porte à croire qu'une même solution appliquée à tous, manquerait d'exactitude (Voyez *Le passé, le présent et l'avenir du magnétisme animal*, par le docteur Desplats, *Revue des Questions scientifiques*, juillet 1882. *De la suggestion hypnotique dans ses rapports avec le droit criminel*, par Jules Liégeois, juillet-août 1884).

L'homme en état d'ivresse complète, n'a pas connaissance de ses actes, et il ne les choisit pas non plus. Ils ne peuvent donc pas être intrinsèquement imputables. La conscience ne se prononce pas sur un acte qui va être posé, quand

Digitized by Google

elle ignore ce qui va se faire ; et de plus, la liberté manque. Mais peut-être cet homme en état d'ivresse complète, quand il était à jeun a désobéi à sa raison qui lui disait : voilà les actes auxquels tu vas te livrer si tu t'enivres, et ajoutait en parlant comme conscience : ne t'enivre donc pas, car une loi les condamne. Dans cette hypothèse, ces actes considérés à leur point de départ ont été faits sciemment, librement et en dépit du jugement de la conscience qui leur opposait une loi. Ils sont donc coupables dans leur cause. Et pour que ce résultat se produise, il n'est pas nécessaire que les effets de l'ivresse aient été connus d'avance avec toute la précision ou toute la certitude possibles ; il suffit que la raison les ait pressentis, de façon à pouvoir juger comme conscience qu'il fallait observer la loi qui les défend. L'ivresse complète n'a donc pas besoin d'être procurée pour cesser d'être une excuse même au tribunal de la conscience. Quant aux tribunaux civils, nous verrons qu'à raison d'un fait nuisible, comme le scandale de l'ivresse, ils peuvent punir l'agent, même non coupable intérieurement.

Les passions à leur paroxisme, la colère, par exemple, peuvent mettre l'homme dans un état tel qu'il ne sache plus ce qu'il fait, et que dominé par je ne sais quelle force, il ne puisse plus choisir. Mais encore ici, qu'on ne se hâte pas trop de conclure. Si notre raison prévoyant les effets de ce délire a présenté à notre volonté le précepte qui les prohibe, et si celle-ci s'est cependant livrée à la passion, nos actes considérés à leur vraie date sont imputables.

Enfin la crainte, quand elle arrive à ses dernières limites, place l'homme sous l'empire exclusif de l'instinct de conservation ; il obéit aveuglément à cette force qui le contraint. On a, par exemple, menacé une personne de mort immédiate si elle n'en tue une autre ou si elle ne se prête à une faute

Digitized by Google

contre les mœurs ; et ces menaces la mettent absolument hors d'elle-même. Mais ce serait une erreur de poser en principe que la crainte empêche nos actes de se faire sciemment et avec liberté. Au contraire, en général l'acte que la peur suggère est connu de la raison et se fait par choix : la personne influencée pourrait agir autrement.

Telles sont les causes qui peuvent faire qu'un acte ne soit posé ni sciemment, ni librement.

92. Il est d'autres causes qui empêchent un acte d'être connu de la raison, sans qu'il cesse d'être libre.

C'est d'abord la distraction, quand elle est absolue. Vous êtes absorbé par une pensée ou par un sentiment et dans cet état on vous pose une question, on vous demande un engagement, et vous répondez oui machinalement, sans vous rendre compte de votre parole. Votre acte se fait sans que la raison le connaisse. Il est libre cependant, car vous avez le pouvoir de choisir ; dans l'hypothèse, en effet, aucune nécessité intérieure, aucune contrainte du dehors ne vous l'enlèvent. Remarquons que rarement la distraction atteint ce degré. Par l'habitude aussi on peut arriver au point d'agir sans en avoir connaissance ; mais on est libre. L'habitude fait seulement que parfois on ne se rend pas compte de l'acte, puis, comme elle est une seconde nature, qu'il serait plus difficile d'agir autrement. Elle peut donc faire qu'un acte échappe au jugement de la conscience ; mais l'habitude peut être coupable, et d'autre part, elle est loin d'être toujours assez forte pour nous priver de la connaissance de nos actes.

Conservant notre liberté, nous pouvons encore être privés de la connaissance d'un de nos actes, par suite de l'ignorance de l'une de ses parties essentielles. Cet homme qui vise son ami avec une arme qu'il croit déchargée, ignore une partie essentielle de son acte : la communication du mouvement à une balle qu'il ne sait pas être dans le canon. Si l'on ne veut voir là qu'un effet, pratiquement il importe

Digitized by Google

peu, car du moment où la raison n'est pas informée, elle n'applique pas la loi qui défend l'homicide. Rappelons-nous que lorsqu'il y a doute, la conscience droite procède autrement.

93. Enfin à l'inverse, un acte de l'homme qui se fait sciemment n'est pas toujours libre.

C'est ce qui peut arriver dans le cas d'une contrainte intérieure. Sans doute, il est des nécessités de ce genre qui privent tout à la fois de l'usage de la raison et du pouvoir de choisir : c'est ce que l'on peut voir dans la folie ou dans le somnambulisme; mais il en est d'autres, semble-t-il, qui ne retranchent que la liberté : certains accès de rage, par exemple. Ne dit-on point, en effet, que les malheureux dans cet état, se rendent parfois compte de leurs transports, mais ne peuvent les maîtriser? A la vérité, le mal dont nous parlons offre des aspects bien divers (*Nouveau dictionnaire de médecine et de chirurgie pratiques*, V° Rage humaine). Du reste, il importe peu que l'acte qui résulte d'une contrainte intérieure ne soit fait ni sciemment ni librement, ou que le pouvoir de choisir fasse seul défaut : la raison ne prohibe point ce qu'elle ne peut empêcher.

La violence nous prive, elle aussi, de la liberté en nous laissant la connaissance de nos actes. Mais je ne prends pas le terme de violence, dans ce sens trop large que lui donne le Code civil français pour désigner en même temps la crainte; j'entends seulement la contrainte physique : on vous prend la main et l'on vous force à signer un écrit calomnieux ou impie; vous savez ce que vous faites, mais la liberté vous manque. La crainte, au contraire, n'empêche pas, en général, avons nous vu, le pouvoir de choisir, à moins qu'arrivée à ses dernières limites elle ne place entièrement l'homme sous l'empire de l'instinct. Mais je conviens que l'acte obtenu par la peur est moins libre, et par conséquent que si la volonté ainsi poussée s'est portée contre une loi, la faute est moins grande.

Digitized by Google

SECTION II.

DE LA MANIÈRE DE DÉTERMINER LA MORALITÉ D'UN ACTE HUMAIN.

94. A cet égard, la doctrine traditionnelle consiste à distinguer les actes mauvais en soi ou intrinsèquement, c'est-à-dire abstraction faite des conséquences qu'ils peuvent avoir, et ceux qui n'ont pas ce caractère, mais ont seulement des suites contraires à l'ordre. Les premiers sont toujours défendus, tandis que les seconds sont permis, si l'effet mauvais est compensé par un bon résultat assez sérieux pour entrer en comparaison avec le précédent. De ces prémisses, on tire de nombreuses déductions. L'infanticide, par exemple, sera toujours illicite. Peu importe qu'au lieu de prendre une forme brutale, il soit commis scientifiquement comme dans le cas de céphalotripsie. Sera aussi condamnable invariablement le subside alloué à une institution impie ou immorale, avec affectation obligée à la continuation du mal.

Au contraire, un procédé ou un remède qui, agissant directement sur la mère à laquelle ils sont utiles, ne nuisent qu'indirectement au fœtus, l'inhalation, par exemple, d'un gaz qui peut amener la toxication de l'enfant dans le sein de sa mère, seront permis, s'il y a des raisons graves, eu égard au danger que va courir l'enfant (Gury-Ballerini. I, N^os^ 402 et 403).

De même une subvention accordée à une institution mauvaise, mais sans affectation obligée à la continuation du

Digitized by Google

mal, sera licite s'il y a des raisons graves d'agir de la sorte, eu égard au profit que le mal va pouvoir tirer du subside.

Pour la sauvegarde d'un intérêt considérable, on pourra aussi demander le serment à un homme qui jure par les faux dieux, ou emprunter d'un usurier de profession, bien qu'on le mette dans le cas de faire le mal (Bouquillon, *Institutiones theologiæ fundamentalis*, p. 361).

C'est ainsi encore que la coopération indirecte à un vol, ou à l'envahissement injuste d'un territoire ne doit pas être condamnée, selon nous, s'il y a des motifs sérieux pour ne pas la refuser. Tel est le cas de celui qui prête son échelle pour la perpétration d'un vol, s'il est menacé de mort ou d'un mal considérable, du soldat qui n'accompagne pas l'envahisseur dans une expédition injuste, mais tient dans les villes qui dépendent régulièrement de son chef, la place de ceux qui suivent ce dernier dans ses conquêtes illégitimes (Bouquillon, *Institutiones theologiæ moralis specialis. Tractatus de virtutibus theologicis*, p. 365-370).

Cette doctrine doit être admise. La distinction, entre les actes intrinsèquement mauvais et ceux qui ne le sont que par leurs conséquences est, en effet, exacte. Il est des actions qui par elles-mêmes sont contraires à la volonté de Dieu, comme de prononcer des paroles auxquelles on donne un sens injurieux pour le Souverain-Maître ou de profaner une chose sainte, tandis que d'autres actes ne sont mauvais qu'à raison de leurs conséquences. Cette distinction n'est pas seulement vraie ; elle est utile pour arriver à ce principe que lorsqu'un acte est jugé mauvais en lui-même ou abstraction faite de ses résultats, il n'est point d'avantages dont la considération puisse le permettre.

Seulement je dois mettre en garde contre une illusion. La théorie qui vient d'être exposée n'est pas aussi concluante qu'au premier abord on pourrait le croire. Tel acte, en effet, qui dans certaines hypothèses est intrinsèquement contraire

Digitized by Google

à la volonté divine, ne le sera plus dans d'autres conditions. Ainsi tuer son semblable est généralement mal en soi, mais pas toujours : il y a le droit de légitime défense et le droit de glaive soit contre les malfaiteurs, soit contre les ennemis de l'État.

---

95. Nos préliminaires sont terminés. En effet, que devaient-ils nous apprendre ? La loi naturelle avec ses corollaires ou le droit naturel dans son entier ? Non : cet exposé est la matière de tout notre ouvrage. Mais nous devions déterminer le sens des noms de loi et de droit, puis constater l'existence de la loi naturelle et du droit naturel, et nous rendre compte de leur empire sur nos actes. C'est ce travail que nous venons de finir.

Étudions maintenant les conséquences de la règle fondamentale que nous avons établie. Cet examen se divise en trois parties qui seront les trois dernières de ce traité. Nous parlerons des devoirs naturels de l'homme envers Dieu, envers lui-même et envers ses semblables.

96. Faisons d'abord quelques observations sur ce programme.

Tous nos devoirs ne sont-ils pas des devoirs envers Dieu ? Sans aucun doute, car lui seul nous a créés et il ne nous a créés que pour lui. Néanmoins, la distinction que j'ai faite est fondée, parce que nous pouvons considérer nos obligations au point de vue de leur objet immédiat, et que cet objet est tantôt Dieu, tantôt nous-mêmes, tantôt nos semblables.

97. Notre division ne mérite-t-elle pas un autre reproche ? Il n'y est pas question de droits ; or, l'homme n'a-t-il pas des droits naturels ? Assurément ; mais la meilleure manière de les faire connaître est de se placer au point de vue des devoirs. Proclamer un devoir, en effet, c'est revendiquer le pouvoir légitime ou le droit de l'accomplir : si l'homme doit

Digitized by Google

servir Dieu, il a le droit de le faire ; s'il doit conserver sa propre existence, il a le droit de défendre sa vie ; s'il doit faire du bien à ses semblables, il a le droit de les secourir. Objecterez-vous que l'homme n'a pas seulement le droit de faire son devoir ? Je le reconnais ; mais quand nous avons un pouvoir légitime qui ne consiste pas à remplir une obligation, il y a nécessairement chez nos semblables celle de respecter notre liberté. Ces droits dont on parle ici ne seront donc pas omis. Seulement, ils ne seront pas tous mentionnés individuellement. Comment le seraient-ils ? Leur nombre n'est-il pas indéfini comme les mouvements honnêtes de notre volonté libre ?

98. Autre difficulté : — Ne faudrait-il pas ajouter à notre division les devoirs envers les animaux ? Car eux aussi sont l'objet immédiat de certains devoirs : nous ne pouvons pas nous laisser emporter contre eux par la colère.—Je réponds d'abord que la division que j'ai adoptée est classique. Ainsi, celle que l'on propose aurait le premier tort d'être contraire à l'usage. Elle ne serait pas non plus conforme à la réalité. Bien qu'en dernière analyse, toutes nos obligations se rapportent à Dieu, on peut cependant parler de devoirs envers notre prochain, parce qu'ils ont pour cause directe la qualité de maître qui appartient à l'homme ; mais au contraire, les devoirs dont nous pouvons être tenus relativement aux animaux, n'ont point ceux-ci pour cause immédiate. Cette cause immédiate, c'est notre qualité à nous de créature raisonnable, laquelle ne nous permet pas de mettre sous l'empire de la colère notre volonté faite pour dominer les passions. En réalité, l'objet de nos devoirs envers les animaux, c'est donc plutôt nous-mêmes. Dans le système contraire, il faudrait aussi pour être logique, admettre que nous avons des obligations envers les choses inanimées. Cette conséquence n'est-elle pas ridicule ?

Après tout, que l'on parle si l'on veut de devoirs envers

Digitized by Google

les animaux, pourvu que l'on reconnaisse que ceux-ci sont incapables d'avoir un droit. Un droit, en effet, est un pouvoir légitime ou selon la raison; or la raison ne reconnaît aucun pouvoir à l'animal : Dieu l'a fait directement pour servir à tous nos usages et même à notre agrément. Bref, l'animal est essentiellement esclave ; il n'a donc aucun pouvoir légitime. Même le tuant par amusement, nous ne violons aucun droit, quoique nous soyons coupables, si notre volonté se laisse dominer par un instinct cruel.

99. On a cependant soutenu que les animaux ont des droits. Taparelli (*Essai de droit naturel*, Note XXVIII). constate cette erreur singulière, et fait des observations fort justes sur ceux qui la commettent :

« Cette tendresse philanthropique, dit-il, a paru plus d'une fois dans les tribunaux pour défendre *les droits* des chiens, des chevaux, etc., nos frères ou du moins notre prochain. C'est ainsi que M. Michelet veut bien qualifier l'âne. Si toute cette tendresse se bornait à nous exhorter à la compassion pour les animaux, en tant que cette compassion est un bien de l'homme qui préserve son cœur de la cruauté, nous n'aurions rien à reprendre en cela, si ce n'est la contradiction de certains philanthropes. Mais il y en a qui joignent à cette tendresse une grande cruauté, ou du moins une coupable nonchalance à l'égard des hommes souffrants. N'est-il pas ridicule, pour ne rien dire de plus, qu'on se pâme de tendresse pour le chien ou pour le chat, et qu'en attendant, on laisse une pauvre famille irlandaise pourrir dans son humide gîte qui ne vaut pas un chenil ? Mais ce qui répugne à la raison non moins qu'à l'humanité, c'est d'entendre parler de mœurs, d'éducation, de droit, de fraternité, entre l'homme et les animaux. Celui qui raisonne de la sorte fait voir sans contredit qu'il a perdu dans la fange de son sensualisme tout sentiment, non seulement de ses destinées religieuses, mais même de la sublimité de la dignité humaine. »

Digitized by Google

Ces paroles de l'illustre philosophe ont, toutefois, quelque chose de trop absolu. Incontestablement, il faut repousser l'idée de reconnaître des droits aux animaux et flétrir la conduite de ceux qui, tendres pour les bêtes, sont durs pour les hommes. Mais l'appellation de frères donnée aux animaux, comment oserions-nous la blâmer ? Elle est déshonorante, assurément, si c'est à ces êtres infimes considérés seulement en eux-mêmes, qu'elle s'adresse. Mais ne peut-elle pas être un acte d'amour envers Celui qui a fait toutes choses ? Pouvons-nous oublier qu'elle se trouvait souvent sur les lèvres du séraphique saint François d'Assises ?

Digitized by Google

DEUXIÈME PARTIE.

DES DEVOIRS NATURELS DE L'HOMME ENVERS DIEU.

100. Ce sujet et le suivant ne doivent point surprendre dans un traité de droit. Ils y ont, en effet, leur place, même si l'on réduit le droit à l'ensemble des règles relatives à nos devoirs extérieurs envers nos semblables. Le souverain n'a-t-il point l'obligation de ne pas détourner les citoyens de l'accomplissement de leurs devoirs, quelle que soit la nature de ceux-ci? Il importe donc de montrer que l'homme a des obligations envers Dieu et envers lui-même, et de les déterminer. L'autorité civile ne doit-elle pas aussi empêcher les scandales? Or, en quoi consistent-ils, sinon dans le manquement extérieur à nos devoirs d'un ordre quelconque? Il faut donc les connaître tous. Enfin celui qui a la puissance, ne doit-il pas porter ses subordonnés à l'accomplissement de leurs obligations, ou les faire tendre au bien? Il faut donc savoir en quoi elles consistent.

101. L'homme dans ses actes intelligents et libres doit suivre la volonté de son Auteur. Telle est la loi naturelle dans son principe. C'est en même temps notre premier devoir. Or remarquez que si l'homme doit se conformer à la volonté divine, cela revient à dire qu'il doit vouloir la gloire de Dieu, car les commandements du Créateur tendent nécessairement à ce but; par conséquent l'homme doit aimer

Digitized by Google

Dieu. Aimer quelqu'un, en effet, c'est essentiellement lui vouloir du bien, et d'autre part vouloir la gloire de Dieu, c'est vouloir le bien extérieur du Souverain-Maître. Le premier devoir naturel de l'homme envers son Auteur est donc l'amour. De cette obligation fondamentale, découlent les devoirs qui suivent.

102. Le Créateur veut que notre intelligence le reproduise, parce que sa gloire y est intéressée, et par conséquent il veut que notre volonté applique notre intelligence sur ce modèle. Etant donné le devoir de suivre les ordre divins, nous devons donc faire de notre intelligence l'image de Dieu ou de la vérité. De là deux obligations. C'est premièrement le devoir de reconnaître l'existence de l'Éternel. Sans doute, l'idée même de devoirs présuppose l'existence du Créateur, et celle-ci est une vérité que nous avons laissé aux philosophes le soin d'établir; mais nous affirmons cependant l'obligation de la professer, parce que l'existence de Dieu une fois admise, il y a pour la volonté le devoir trop souvent oublié de ne pas lutter systématiquement contre cette croyance à un juge importun et à un bienfaiteur gênant, le devoir de ne pas se laisser séduire par des objections téméraires. C'est encore l'obligation de reconnaître la souveraineté infinie de notre Créateur et notre infériorité : en d'autres termes, le devoir de l'adoration, si on prend ce mot dans le sens que je viens d'indiquer. Cette reconnaissance de la souveraineté de Dieu sur nous ou l'adoration, constitue le culte intérieur. Ce culte peut prendre différentes formes. J'en signale une qui est obligatoire : la prière ou la demande à Dieu de ce dont nous avons besoin. La raison, en effet, constate la nécessité de cette sollicitation : elle voit notre entier dénûment et se dit que Dieu nous ayant donné l'intelligence de nos besoins, c'est dans l'intérêt de sa gloire ou pour que nous les lui exposions. D'ailleurs l'homme dans la détresse est instinctivement porté à la prière. Il n'y a que la pensée crimi-

Digitized by Google

nelle de regimber contre Dieu qui puisse comprimer les élans de notre cœur. Remercier Dieu des bienfaits reçus n'est pas moins obligatoire. La nécessité de la reconnaissance est évidente pour la raison ; si Dieu nous fait une libéralité, ne veut-il pas nécessairement qu'elle lui retourne en actions de grâces ?

103. L'homme doit à Dieu un culte extérieur. En effet, l'Auteur de la Création veut que tout entière elle lui rende hommage, et par suite que la volonté libre, en tant qu'elle dispose du corps, plie ce dernier à cette exigence. De là, étant donnée l'obligation fondamentale, dérive celle du culte extérieur. L'interruption du travail en vue de ce culte est donc commandée. Mais quand celui-ci doit-il être rendu ? En quel lieu et suivant quels rites ? La loi naturelle ne le dit pas.

104. En résumé, l'homme a trois obligations positives envers Dieu : l'une concerne la volonté, l'autre l'intelligence et la troïsième le corps.

Sont opposés au premier de ces devoirs, la désobéissance ou l'insubordination ; au second, la profession d'athéisme, l'idolâtrie et l'obstination à ne pas prier ; au troisième, l'absence de culte extérieur, la continuité du travail interrompu seulement pour le repos du corps et les divertissements, et à plus forte raison, le parjure et le blasphème par lesquels notre bouche insulte soit à la véracité de Dieu, en l'appelant à témoigner en faveur d'une fausseté, soit à la majesté, ou à quelqu'autre des attributs de l'Infini.

105. Ce n'est pas seulement en tant qu'être isolé, que l'homme a envers Dieu les devoirs que nous avons énumérés. Il en est également tenu comme membre des sociétés, de quelque importance du moins, dont il fait partie. Dans tout ce que nous sommes, ne sommes-nous pas faits pour la gloire de Dieu ? Nous devons donc tendre à cette fin, selon nos moyens d'action. Cette

Digitized by Google

vérité est des plus simples. Elle s'allie à cette autre, relative aux obligations des hommes entre eux, que nous nous devons assistance selon nos moyens d'action, en vue du service de Dieu. Nous rappellerons ces deux principes dans plusieurs chapitres de la IV^me^ partie.

Digitized by Google

TROISIEME PARTIE.

DES DEVOIRS NATURELS DE L'HOMME ENVERS LUI-MÊME.

106. Dieu veut que notre volonté se détourne de ce que la raison nous commande d'éviter. Autrement, pourquoi aurait-il donné à celle-ci la faculté de parler impérativement ? Nous devons donc être soumis à notre raison, au lieu de servir nos passions. C'est le premier devoir que nous ayons envers nous-mêmes. Deux autres en découlent.

107. La faculté que nous avons de disposer de nous-mêmes, dit l'interprète intérieur de la loi divine, ne nous autorise pas à nous exposer aux séductions de l'erreur. De là, un deuxième devoir.

Ils sont donc coupables, ceux qui n'offrent à leurs intelligences que des sophismes, de telle sorte qu'elles semblent parfois avoir perdu l'instinct de la vérité.

108. La conservation du corps est l'objet d'une troisième obligation. Direz-vous que l'âme dégagée de son enveloppe terrestre serait plus parfaite, qu'elle tendrait plus facilement et plus sûrement à l'Infini qui est son but ? Ce raisonnement vague serait un cercle vicieux, car si elle sort de cette vie par un crime, elle s'éloigne définitivement de Dieu au lieu de s'en rapprocher. Ce serait de plus une

Digitized by Google

erreur, car l'âme étant dans le plan de la création unie à un corps, leur séparation ne peut être, en soi, une cause de perfection. Peut-être demandera-t-on pourquoi cette différence entre les animaux que l'homme peut tuer et son corps qu'il doit respecter? Le voici. Les animaux sont faits directement pour l'usage et l'agrément de l'homme : en leur enlevant la vie, celui-ci ne va donc pas contre la volonté du Créateur; mais nous, nous sommes faits directement pour Dieu et non pour je ne sais quel être intermédiaire qui serait notre première fin. D'un autre côté, la vie présente est un temps assigné par Dieu à l'homme pour mériter une éternité heureuse ou malheureuse. C'est une épreuve à laquelle le Souverain-Maître veut nous soumettre avant la sentence. Dès lors, Dieu ne permet pas que l'homme abrège sa vie et dise au Juge suprême : arrêtons-là l'épreuve, je vous somme de statuer dès maintenant. Celui qui nous a faits se réserve donc la disposition de la vie humaine. Le suicide est un crime. Je n'ignore pas que malgré les répugnances si profondes de notre nature pour un semblable attentat, certains refusent de le condamner. — Pourquoi, disent ils, imposer la vie à ceux qui sont devenus dans la société des membres inutiles? Souvent c'est au nom du bien social auquel chacun se doit, que l'on défend le suicide; or, ici cet argument est absolument sans valeur. — C'est vrai; aussi est-ce un autre droit que nous avons invoqué : Celui de Dieu notre Créateur et notre Juge. Contre ce titre, l'inutilité de la vie au point de vue social ne peut évidemment rien. Et si un désespéré allègue qu'il est même à charge aux autres, ou s'il demande qu'on ait compassion de ses souffrances en lui permettant d'y mettre un terme par la mort, je lui répéterai qu'il est fait directement pour Dieu, et que les maux dont il se plaint et qui excitent notre pitié sont des faits dans lesquels Dieu cherche sa gloire et le bien éternel de sa créature.

Digitized by Google

Non-seulement l'homme ne peut pas se tuer; il ne lui est pas non plus permis de mutiler son corps. L'homme n'est pas le propriétaire de son être, et il n'en peut disposer ni en totalité ni en partie. Cependant, il pourrait se retrancher un membre pour en sauver un autre plus important.

109. Pareillement il nous est défendu de nous exposer; toutefois si l'acte duquel un danger résulte pour nous, par lui-même est licite, il reste tel quand l'effet contraire à l'ordre est balancé par un autre qui est bon et considérable, ou en d'autres termes, quand il y a motif suffisant.

110. L'homme doit aussi se préserver du danger soit de céder aux passions mauvaises, soit de tomber dans l'erreur; il est tenu de veiller à la conservation de ses facultés, de son corps et de ses biens, à moins qu'il n'en dispose d'une manière approuvée par la raison. Notre esprit voit ces conséquences, quand des précautions ordinaires suffisent, parce que le Créateur nous a faits pour lui. Mais rien ne démontre que Dieu veuille ces choses par des moyens non ordinaires, particulièrement difficiles à prendre. Sa gloire ne réclame pas absolument que nous recourions à ces mesures, comme elle exige que nous n'obéissions point aux mouvements déréglés de notre nature, que notre intelligence n'adhère pas à l'erreur et que l'homme ne se détruise pas. Dès lors, la raison proclame également que ces devoirs positifs ne sont pas absolus.

111. Entre les lois négatives et les lois affirmatives, il y a donc une différence. Les premières obligent continuellement, car, au jugement de notre raison, Dieu veut sans cesse que nous ne fassions point ce que celle-ci défend; au contraire, il ne demande évidemment pas que nous posions tous les actes bons qui pourraient rentrer dans l'application d'une loi affirmative. Bien plus, notre raison constate que des actes régulièrement obligatoires cessent d'être

Digitized by Google

prescrits, quand elle voit à leur accomplissement des difficultés plus qu'ordinaires.

Cette théorie, du reste, n'est point spéciale aux lois relatives à nos devoirs envers nous-mêmes. Elle est générale.

Digitized by Google

QUATRIÈME PARTIE.

DES DEVOIRS NATURELS DE L'HOMME ENVERS SES SEMBLABLES.

112. Je ne mentionne dans ce titre que les devoirs selon la nature. Mais cela ne nous dispensera point de parler des obligations dont les hommes sont réciproquement tenus par suite de faits surnaturels qui peuvent se ramener à deux : la révélation et l'établissement de l'Église ; autrement notre étude des applications de la loi naturelle ne serait ni complète ni pratique.

Les devoirs naturels de l'homme envers ses semblables sont des devoirs entre associés, puisque la loi naturelle fait tendre les hommes, avons-nous dit, à un même but par des moyens communs, et établit ainsi entre eux une société.

Étudions donc cette société, qui est la société universelle, puis toutes les autres qui peuvent exister par application des lois de la première, et il nous sera facile ainsi de connaître toutes les obligations naturelles de l'homme envers ses semblables. N'oublions pas non plus celles dont il est tenu envers l'Église. De là la division suivante :

CHAPITRE I. Définitition d'une société ou d'une association.

Digitized by Google

CHAPITRE II. De la société universelle.

CHAPITRE III. De l'Église.

CHAPITRE IV. De la société internationale.

CHAPITRE V. De l'État.

CHAPITRE VI. De la société conjugale ou du mariage.

CHAPITRE VII. De la société paternelle.

CHAPITRE VIII. De la famille en général

CHAPITRE IX. De la société de services.

CHAPITRE X. De la propriété.

CHAPITRE XI. Des contrats.

CHAPITRE XII. De la réparation des injustices.

Le premier chapitre ne sera point inutile. Nous avons bien déjà donné, il est vrai, une définition des sociétés, mais sans la discuter.

Les trois derniers chapitres sont les seuls qui n'aient point une société pour objet; et encore, ils ne sont pas autre chose que le développement de certaines lois de la société universelle.

Dans notre programme, nous avons donné les premiers rangs aux sociétés les plus vastes, et placé plus loin le mariage, la société paternelle, la famille en général, et la société de services. Cet ordre ne nous paraît point illogique. Ne sont-ce pas les lois de la société universelle qui fixent les rapports essentiels des hommes entre eux? Cette société doit donc être étudiée la première. Dès lors, on peut, sans manquer de méthode, placer avant les sociétés privées les autres sociétés universelles et aussi l'État qui est une image extrêmement ressemblante de la société universelle. Toutefois, c'est une tout autre considération qui nous a déterminé. Pour exposer d'une manière complète et pratique ce qui concerne le mariage, la société paternelle, la

Digitized by Google

famille en général et la société de services, on doit tenir compte des droits de l'Église et de l'autorité civile. Il faut donc avoir étudié déjà l'Église et la société politique.

Quant à nos chapitres sur la propriété, les contrats et la réparation des injustices, personne ne trouvera mauvais que nous ayons mis les personnes avant les biens.

Digitized by Google

CHAPITRE PREMIER.

DÉFINITION D'UNE SOCIÉTÉ OU D'UNE ASSOCIATION.

113. Ces deux noms me paraissent synonymes, quoique le second désigne plus particulièrement les sociétés fondées sur le consentement de leurs membres. Il nous suffira donc de définir une société.

Une société, d'après le sens ordinaire de ce mot, est une réunion d'individus, mais d'individus capables de règles obligatoires, doués de raison et d'une volonté libre ; il n'y a que les fabulistes à parler de société entre les animaux. Je me trompe. De nos jours, il y a encore ceux qui, conformément à la théorie de l'évolution, ne voient dans l'homme qu'un animal de même filiation que les autres, et seulement plus perfectionné, ceux, en d'autres termes, qui font de la science des devoirs sociaux ou de ce qu'ils appellent la sociologie, un chapitre de la physiologie. (Voyez *Les Principes de Sociologie* de M Herbert Spencer, et *La Revue Politique*.)

Je proteste contre cette théorie. Elle est absolument conjecturale. Elle est de plus démentie par ce fait que les sauvages, abandonnés à eux-mêmes, ne se perfectionnent nullement. Quant à donner le nom de société à certains groupes d'animaux, nous ne contestons à personne le

Digitized by Google

droit de faire cette définition, pourvu que l'on reconnaisse qu'elle s'écarte de l'usage.

Nous disons donc qu'une société est une union de personnes, c'est-à-dire des personnes en tant qu'unies. L'enfant dès sa naissance et le fou peuvent faire partie d'une société, de la société paternelle, par exemple : ils sont doués de raison et d'une volonté libre. Ils ont ces facultés au moins en puissance ; ce sont des personnes. Je n'ai pas dit « union d'hommes », car il ne fallait pas oublier les Anges, entre lesquels on reconnaît l'existence d'un lien social.

Comment cette union doit-elle se constituer ? Matériellement ? Non sans nul doute : plusieurs hommes sont dans un même lieu ; ils ne forment pas pour cela une société. Aussi n'avons nous pas voulu dire une réunion de personnes, terme qui semble impliquer l'idée d'un lien de fait. Faut-il la communauté de sentiments ou de pensées ? Non, elle n'est pas nécessaire.

Ce qui est indispensable, c'est une union de personnes qui s'établisse par une communauté de but : il faut des personnes qui tendent à une même fin. Peu importe, du reste, que celle-ci se décompose en plusieurs. Tout ce qui est nécessaire au point de vue du but, pour qu'il y ait société, c'est que cette fin, simple ou multiple, soit commune à deux personnes ou à un plus grand nombre. Cette condition n'est pas suffisante, sans doute ; mais le sens usuel du terme qui nous occupe la rend nécessaire. Je n'ai pas dit « la même », mais « une même fin », car il faut un but commun ; la même fin, dans le sens de buts semblables, mais divers, ne suffit pas. Alors, en effet, il n'y a même pas union de personnes. Deux négociants qui travaillent séparément l'un et l'autre à leur enrichissement respectif ont le même objectif ; mais ce fait n'établit pas d'union entre eux. Je ne dis pas non plus « une union de

Digitized by Google

personnes qui ne tendent qu'à une même fin » : nous voyons des marchands former entre eux une société commerciale pour une affaire déterminée, et poursuivre d'autres buts individuellement.

114. Mais comment faut-il que des personnes tendent à une même fin pour être en société ? La convergence effective de leurs volontés est-elle nécessaire, ou bien suffit-il qu'elle doive exister ? Il n'est besoin que de cette impulsion obligatoire, car on parle de la société paternelle existant entre el homme et son enfant même lorsqu'en fait, le fils ne veut pas tendre à la fin de cette société ; on ne dit pas non plus que le scélérat qui conspire contre le salut public cesse d'appartenir à l'État dont il était membre. C'est conformément à ces observations que nous avons pu dire en discutant la définition de la loi naturelle que celle-ci est établie dans une société. Tous les hommes ont un même but en ce sens qu'ils reçoivent une direction obligatoire vers un terme commun, et c'est pourquoi, une autre condition que je vais ndiquer étant d'ailleurs remplie, un lien social les unit, quels que soient leurs désordres. Mais que l'on remarque bien que nous exigeons une impulsion obligatoire ou une nécessité morale ; autrement il suffirait qu'une société fût convenable, pour qu'elle existât.

115. L'usage n'appelle pas société toute union de personnes qui tendent à une même fin. Par exemple, on n'a jamais dit qu'il suffisait à plusieurs auteurs de traiter un même sujet en vue d'un même résultat pour être associés. Que faut-il donc ? Que l'on tende à un même terme par des moyens communs : bref, la combinaison des efforts. Si ces publicistes qui travaillent à la défense de la même cause s'entendent pour s'aider mutuellement, ne dira-t-on point qu'une association s'est formée ? La communauté de moyens, voilà la seconde condition requise par l'usage pour qu'il y ait société

Digitized by Google

Une société est donc *une union de personnes qui tendent à une même fin par des moyens communs.*

Je ne dis point : « par les mêmes moyens ». Cette expression, en effet, serait doublement inexacte. D'abord, il en résulterait à la rigueur que la similitude des moyens à prendre de part et d'autre pour arriver à une même fin est indispensable ; or c'est faux manifestement. Voyez la société paternelle : le père commande, le fils obéit, l'un donne de bons exemples et l'autre les imite, l'un prodigue ses soins et l'autre les reçoit. Puis l'expression rejetée ne signifierait-elle pas aussi que des moyens pareils tendant au même but suffisent pour que les hommes qui les emploient soient dits en société ? Or, cette interprétation serait encore contraire à l'usage. Des écrivains qui traiteraient de la même manière le même sujet, mais sans s'aider entre eux, ne constitueraient pas une association.

Mais comment cette communauté de moyens doit-elle avoir lieu ? Question analogue à celle que j'ai posée à propos de la première partie de la définition. Je répondrai aussi de même. Il suffit que la raison assigne à des personnes ayant un même but à poursuivre, certains moyens communs comme obligatoires. Pas plus que dans le cas d'hostilité du fils au bien de la famille, on ne cesse de voir une société entre l'enfant et le père, lorsque l'un refuse seulement d'obéir à l'autre. Il suffit donc d'après l'usage, à l'existence d'une société, qu'il y ait une union de personnes obligées de prendre des moyens communs pour arriver à une même fin.

116. Nous venons de définir une société en indiquant, somme toute, deux éléments qui lui sont essentiels. Selon moi, il n'y en a pas d'autres. Ne faut-il pas cependant ajouter aux conditions déjà requises, la direction d'un même chef ? Je ne le crois pas. Sans doute celle-ci est parfois indispensable : on ne conçoit pas l'Église sans le Pape, ou un État

Digitized by Google

sans souverain. Aussi comprenons-nous que des auteurs aient mis dans la définition d'une société l'élément dont il s'agit. Mais néanmoins supposez des hommes qui s'obligeant à tendre à une même fin par des moyens communs ne se choisissent aucun chef, et stipulent qu'en cas de dissentiment la minorité pourra se retirer. Direz-vous qu'ils ne sont pas en société ? Ce serait contraire à l'usage. Ou bien deux commerçants unissent leurs efforts pour le succès d'une même entreprise, on les dira certainement associés, même si l'un ne commande pas à l'autre. Ce sera, par exemple, une société commerciale en participation (Code de commerce, art. 47-50).

117. La direction d'un même chef ne doit donc pas être mentionnée dans la définition qui nous occupe. En tout cas, si ce nouvel élément devait y prendre place, nous ne proposerions pas comme expression équivalente « la direction d'une même autorité ». Qui dit chef ne dit pas toujours autorité. Celle-ci est un pouvoir d'obliger par des commandements ou par l'exécution forcée de règles déjà existantes ; or le nom de chef est parfois donné à un homme qui cependant n'a pas ce pouvoir. Ainsi les comités et cercles qui, de nos jours, s'efforcent de faire le bien, ont, habituellement du moins, un chef ou président auquel on peut toujours désobéir, parce que la soumission n'a pas été promise et qu'elle n'est pas non plus obligatoire de plein droit. Quant aux sociétés qui se proposent un but mauvais, le chef n'y a pas le droit d'obliger, même si on le lui a reconnu, car un droit est un pouvoir légitime ou selon la raison et le droit d'obliger au mal, c'est-à-dire à ce qui est contraire à la gloire de Dieu, serait un pouvoir rejeté par la raison. Celui qui aurait une telle prérogative ne serait-il pas au-dessus de la Divinité, puisque Dieu défend le mal ?

Finalement je crois juste la définition que nous avons

Digitized by Google

donnée, parce qu'elle me paraît comprendre tout le défini et rien de plus : elle s'applique à toutes les sociétés, et d'autre part, elle convient à celles-ci seulement.

118. Nous ne passerons point en revue toutes les autres définitions qui ont été données d'une société. Il importe seulement de mettre en garde contre une erreur peut-être assez commune. Ne disons jamais qu'une société est un certain contrat. Non : une société c'est une personne puis une autre unies d'une certaine manière. Bien plus, il y a des sociétés qui ne résultent point d'une convention : telles sont les sociétés universelles, œuvre directe du Créateur, la société entre les parents et l'enfant par suite de la naissance, en fait la société civile quoiqu'elle puisse être contractuelle, et dans certains cas la société de services.

119. Les sociétés peuvent se diviser de plusieurs manières.

1° Les unes sont *universelles* et les autres *particulières*. Les premières sont celles qui comprennent tous les hommes. Comparées à elles, toutes les autres moins étendues méritent le nom de particulières, quoique plusieurs de celles-ci, comme l'État et la commune, s'appellent aussi des sociétés publiques. On peut compter quatre sociétés universelles. Il y a d'abord la société universelle proprement dite que nous avons déjà vue réunir sous la main de Dieu Créateur qui les attire à une même fin par des moyens communs, tous les hommes pris individuellement. En second lieu, par application des lois de cette société, il existe un lien entre tous les peuples. De là la société internationale naturelle. Elle n'embrasse pas nécessairement la totalité du genre humain comme la précédente, il est vrai, car on peut imaginer un individu qui n'appartienne à aucun État, mais cette hypothèse sera toujours une très rare exception. Nous verrons que l'on doit admettre aussi l'existence d'une société internationale surnaturelle. Enfin l'Église a le même caractère d'univer-

Digitized by Google

salité. N'est-elle pas destinée à grouper tous les hommes sous la houlette d'un seul pasteur ?

2° Les sociétés, d'après une division ancienne, sont *naturelles* ou *artificielles*. Mais il est à regretter que le sens de ces expressions ne soit pas précis. Par la première, en effet, on peut d'abord entendre la société qui est l'œuvre propre de la nature ou qui résulte directement du système de la création. C'est la société universelle. Dans un second sens, on comprendra encore sous la même dénomination certaines sociétés qui sont très utiles au développement du genre humain : les sociétés conjugale et paternelle, les États et la société internationale. Les sociétés qui ne rentrent pas dans l'une ou l'autre de ces catégories sont artificielles. La signification de ce dernier mot est donc plus ou moins étendue, suivant que le sens du premier est lui-même plus ou moins restreint. On a dit que ce terme d' « *artificielles* » a mauvaise physionomie. Je n'en disconviens pas et déclare n'y tenir nullement. Mais en même temps on a voulu le remplacer par celui de « conventionnelles ». Ceci est impossible, ces deux qualificatifs n'étant nullement équivalents : par exemple, la société entre le maître et l'esclave peut avoir un autre point de départ qu'un contrat.

Remarquez que l'on pourrait aussi appeler sociétés naturelles toutes celles qui sont conformes à la nature ou bonnes, par opposition aux associations mauvaises.

3° Les sociétés sont *nécessaires* ou *libres*. Le premier de ces termes se prend ici dans le sens d'obligatoire : une société est dite nécessaire par rapport à une personne quand celle-ci est tenue d'en devenir membre. Cette division ne se confond pas avec la précédente. Une société peut être naturelle et n'être pas nécessaire: il en est ainsi de la société conjugale. La réciproque est également vraie. A la suite d'une guerre juste et quand cette réparation n'est pas exorbitante, l'union entre le vainqueur et le

Digitized by Google

vaincu peut être imposée à celui-ci ; elle n'est cependant pas naturelle, du moins en ce sens qu'elle est loin d'être, en elle-même, très utile au développement du genre humain. A la vérité, certaines sociétés sont tout à la fois naturelles et nécessaires comme les sociétés universelle, internationale naturelle, paternelle et civile. Une société peut n'être nécessaire ou obligatoire que pour une partie : ainsi celle que j'ai supposée entre le vainqueur et le vaincu ; mais cette qualité peut également se trouver des deux côtés : le père comme le fils, est membre obligé de la société paternelle.

4° On peut encore distinguer les sociétés *simples* ou directement formées d'individus comme la société universelle, et les sociétés *composées* ou formées directement de plusieurs autres sociétés, les sociétés internationales, par exemple.

5° Enfin, il y a la société *parfaite* et la société *imparfaite*. La première tend au bien de ses membres sous un chef ne relevant, ordinairement du moins, d'aucune autorité sur la terre en tant qu'il conduit ses subordonnés au but social. Telle est l'Église.

Un État est aussi, dans l'ordre purement naturel une société parfaite, car il a pour but le bien de ses membres, sous la direction d'un pouvoir qui, à certains égards, ne relève d'aucune autorité. Le souverain d'un État n'est soumis à aucune autorité civile, car si l'on parle d'un État et non d'une société politique subordonnée, c'est que l'on suppose un chef indépendant. Dans l'ordre naturel et réel, le souverain est indépendant aussi de l'Église, mais en ce sens seulement que toutes les mesures ne concernant vraiment que le bien matériel, ne sont sujettes à aucun contrôle ; au contraire, dans les questions relatives au bien moral, il est subordonné à l'autorité ecclésiastique. L'usage qui donne à l'État le nom de société parfaite, n'est donc point absolument exact.

Digitized by Google

La société imparfaite est celle qui ne tend pas au bien de ses membres sous un chef ne relevant d'aucune autorité terrestre : par exemple, la société paternelle et les sociétés civiles inférieures, comme la commune, qui en fait, ou légitimement, dépendent d'un État.

Digitized by Google

CHAPITRE II.

DE LA SOCIÉTÉ UNIVERSELLE.

120. *La société universelle est la société de tous les hommes en tant qu'ils ont pour fin premièrement la gloire de Dieu, puis leur bonheur mutuel, et qu'ils y tendent par des moyens communs.*

Ce chapitre sera divisé en deux sections.

SECTION I^re^ : De l'existence de la société universelle.

SECTION II : Lois de la société universelle.

Digitized by Google

SECTION I.

DE L'EXISTENCE DE LA SOCIÉTÉ UNIVERSELLE.

121. Notre preuve est déjà faite. Dans le chapitre III de nos préliminaires, nous avons établi que tous les hommes tendent, en vertu d'une impulsion reçue du Créateur, à une fin qui est sa gloire et aussi leur bonheur mutuel, par des moyens communs que cette même impulsion divine les porte à prendre : union dans le culte et assistance mutuelle. Or, le genre humain uni de la sorte, c'est précisément ce qui constitue la société universelle, d'après la définition que nous en avons donnée. Je dégage donc immédiatement deux corollaires de cette démonstration :

1° La société universelle est aussi ancienne que le genre humain, car les causes qui font qu'elle existe aujourd'hui ne nous sont point particulières : elles s'appliquaient aussi bien aux premiers hommes ;

2° L'état de nature pour l'homme est l'état social. Dieu, en effet, nous crée associés. Or, qu'est-ce que notre nature, sinon l'être tel que Dieu nous le donne ?

122. L'existence de la société universelle a été contestée de deux façons. Certains ont soutenu que celle-ci ne date pas du commencement de l'humanité ; d'autres l'ont niée absolument. Réfutons ces deux erreurs.

La première a été exprimée par Cicéron :

« Il fut un temps où les hommes, semblables aux animaux, erraient au hasard et se nourrissaient de bêtes sauvages. Il

Digitized by Google

n'y avait point de règle ; la force était tout. Point de religion, point d'humanité. Mais il se trouva un homme puissant et éclairé qui rassembla les hommes dispersés (1). »

Horace dit de son côté :

« Les premiers hommes traînaient sur la terre une existence bestiale. Ils étaient muets. C'était un vil troupeau. Il ne leur fallait que des glands et un gîte, et pour les avoir ils se battaient avec les ongles, avec le poing. Ils employèrent ensuite le bâton et plus tard encore des armes que la nécessité leur fit fabriquer, jusqu'à ce qu'enfin pour articuler des sons et exprimer des sentiments ils inventèrent le langage (2). »

Ainsi, d'après ces auteurs, la société universelle a fini par s'établir. Cicéron surtout est formel, car ce n'est pas d'une société quelconque réunissant tous les hommes, qu'il reconnaît la formation, mais d'une société qui a Dieu et le bonheur des hommes pour but : « Nondum divinæ religionis, non humani officii ratio colebatur. » Seulement il se trompe quand il la croit moins ancienne que le genre humain, s'imaginant que nos premiers pères n'étaient point des êtres doués de raison et d'une volonté libre, capables dès lors de figurer dans une société. Cette supposition est, comme nous

---

(1) « Fuit quoddam tempus quum in agris homines passim bestiarum modo vagabantur et sibi victu fero vitam propagabant, nec ratione animi quidquam sed pleraque viribus corporis administrabant. Nondum divinæ religionis, non humani officii ratio colebatur..... Quo tempore quidam magnus videlicet vir et sapiens..... dispersos homines in agris..... congregavit. » (De inventione L. I. § 2).

(2) « Quum prorepserunt primis animalia terris
» Mutum et turpe pecus, glandem atque cubilia propter
» Unguibus et pugnis, dein fustibus atque ita porro
» Pugnabant armis quæ post fabricaverat usus,
» Donec verba, quibus voces sensusque notarent
» Nominaque invenere..... » (Satire III).

Digitized by Google

l'avons dit, une simple conjecture. Elle est, en outre, démentie par un fait que les maîtres de la science ethnographique ont constaté : l'absence de perfectionnement chez les peuples sauvages abandonnés à eux-mêmes. Nous savons, enfin, par la Genèse, que cette humiliante supposition est fausse : les premiers hommes ne furent point semblables aux bêtes, comme le suppose le philosophe païen. Horace n'est pas assez explicite. Quelle est, en effet, cette société qui, selon le poète, a fini par s'établir entre les hommes ? Est-ce une société n'ayant que le bien des hommes pour objet et pas la gloire de Dieu ? Alors ce n'est pas la société universelle telle que nous l'entendons et qu'elle est réellement ; et il faut conclure que d'après Horace elle n'existe pas encore à l'heure présente. Au lieu d'être devant la première erreur, nous sommes peut-être déjà en face de la seconde à laquelle j'arrive.

123. Ici nous trouvons à côté de ce partisan douteux que je viens de citer, Hobbes et J. J. Rousseau.

D'après le premier de ces deux auteurs, l'état de nature et permanent de l'homme, c'est l'état de guerre, malgré des trêves partielles (*De cive*, c. I, § 10, et *Le Leviathan*, ch. XIII, cités par Puffendorff, dans son *Traité du droit de la nature et des gens*, L. II, ch. II, § 6). Hobbes se base sur les deux considérations suivantes : les hommes cherchent à se nuire ; puis une cause prochaine de conflit, c'est que tout est à tous. La réfutation ne sera pas longue. Les hommes cherchent à se nuire ? Parfois, répondrai-je ; mais exceptionnellement. Ils sont plutôt portés à l'assistance mutuelle. Tout est à tous, ajoute le même auteur. Une telle copropriété pourrait être, en effet, une source perpétuelle de difficultés ; mais qu'on prouve l'existence d'un pareil droit. Cette démonstration ne sera jamais faite. Ce qui est vrai, c'est que les animaux, la terre et tout ce qu'elle porte ou renferme, ont été créés pour les hommes, et que chacun de ces

Digitized by Google

objets peut être acquis par le premier d'entre nous ; mais quand nous avons occupé un objet, tous nos semblables ont le devoir de respecter cet exercice de notre liberté. La chose est devenue notre bien exclusif. Et quand il en serait autrement, Hobbes ne serait pas mieux fondé à dire que la possession des biens est une cause générale de conflit. Qu'importe, en effet, au point de vue de la paix ? Si la propriété n'est que mensongère, du moins les hommes n'en ont-ils pas le respect instinctif ?

124. Selon Rousseau (*Du Contrat social,* L I, ch. I, VI et VIII), l'état de nature est l'isolement et la vie bestiale, mais les hommes en sont sortis par une convention que le philosophe de Genève appelle le Contrat social, et dont il croit pouvoir donner la teneur. Cette théorie est la négation de la société universelle. D'abord, s'agit-il d'un seul et même contrat passé par tous les hommes, ou bien de plusieurs pactes consentis par le genre humain fractionné en groupes qui constituent des États ? Rousseau nous l'apprend en disant que l'agrégation ainsi formée s'appelle État ou corps politique (ch. VI). Il ne s'est donc pas établi de lien entre tous les hommes. Du reste, supposez qu'une telle convention ait vraiment eu lieu et que tous les hommes y aient pris part. La société universelle ne résulterait pas de ce fait ; car elle n'est pas une union quelconque entre les membres du genre humain, mais l'association de tous les hommes dans la tendance vers Dieu et leur bonheur mutuel par des moyens communs.

Considérée au point de vue qui nous occupe, telle est la théorie du Contrat social. Rousseau n'a point le mérite de l'avoir inventée. Qu'est-ce, en effet, sinon l'erreur de Cicéron et d'Horace rééditée, avec cette différence que les deux auteurs païens croient à un contrat entre tous les hommes ou à une alliance universelle, et que Cicéron assignant à celle-ci pour fin Dieu et le bonheur commun, arrive même

Digitized by Google

à dégager la véritable nature de la société qui nous occupe ? Nous n'avons pas à démontrer la fausseté du système de Rousseau. Cet auteur ne donne aucun argument. A sa négation de la société universelle, il nous suffit d'opposer la preuve que nous avons faite de l'existence d'un lien social entre tous les hommes.

La théorie du Contrat social renferme plusieurs autres erreurs qui seront signalées successivement.

Digitized by Google

SECTION II.

LOIS DE LA SOCIÉTÉ UNIVERSELLE.

125. Quand on étudie les lois d'une société, trois questions sont en général possibles :

Quels sont les devoirs des associés entre eux ?

Quels sont les devoirs particuliers du chef envers ses subordonnés ?

Quels sont les devoirs particuliers des associés envers leur chef ?

Mais dans la matière présente le second point de vue n'existe pas. La société universelle, en effet, n'a pas d'autre chef que Dieu, lequel n'a aucun devoir envers ses créatures. La troisième question ne demande pas un long examen. Nous n'avons, en effet, qu'à nous souvenir que les hommes doivent tendre à la gloire du Créateur selon leurs moyens d'action, et qu'ils se doivent assistance en vue du service de Dieu. Nous devons donc au Souverain-Maître de nous unir pour procurer l'accomplissement des devoirs de l'homme envers le Tout-Puissant : soumission à la volonté divine, adhésion à la vérité, culte extérieur.

Reste la première question : quels sont les devoirs des associés entre eux, c'est à dire ici des hommes pris comme membres de la société universelle ? Je divise ma réponse en deux articles. Le premier sera un exposé général ; dans le second, nous nous arrêterons sur un point qui fait partie de notre sujet : le duel.

Digitized by Google

ARTICLE I.

Lois de la société universelle en général.

125bis. A la rigueur, je pourrais me contenter d'un mot : nous avons constaté que les hommes ont reçu de Dieu une impulsion obligatoire vers leur bonheur réciproque; telle est donc la loi qui règle leurs rapports.

Mais il est utile de tirer de ce principe plusieurs conséquences.

126. Si nous devons tendre au bonheur de notre semblable, il nous faut éviter de tourner sa volonté vers le mal, soit par de mauvais exemples, soit par des conseils pervers ou autres moyens de corruption.

127. Obligés de tendre au bien de notre prochain, nous devons éviter d'empêcher sa volonté d'agir librement quand elle ne se porte pas au mal, à la violation d'un droit ou à un malheur. Sans cette règle du respect de la liberté, l'homme ne deviendrait-il pas la victime de la force, et son instinct du bonheur ne serait-il point paralysé? Mais j'ai fait une triple restriction, car laisser un homme faire le mal ou violer un droit ou se nuire à lui-même, ce n'est pas, somme toute, chercher le bonheur de nos semblables. Or, cette recherche est tout notre devoir envers le prochain. Dieu seul, en effet, peut nous commander d'aimer nos semblables ; or, il ne veut, en ce qui les concerne que leur bonheur ou la perfection de leur être. Seulement, la faculté d'empêcher les actes contre soi-même doit être bornée aux cas de péril évident : chacun de nous

Digitized by Google

a l'instinct de son bonheur, et comme celui-ci peut se trouver dans les situations les plus diverses, la présomption est que notre semblable sait mieux que nous ce qu'il lui faut.

Dans ces explications, pourquoi avons-nous distingué du mal les violations du droit et les actes contre soi-même ? C'est que si le mal est toujours une violation d'un droit de Dieu ou du prochain ou un acte contre soi-même, la réciproque n'est pas vraie : on peut violer un droit ou se nuire à soi-même sans intention mauvaise.

Par ce qui précède, on voit qu'il ne faut pas prendre dans un sens absolu le devoir de respecter la liberté de notre semblable. Loin de là. Tous les devoirs, tous les droits qui résultent de la loi naturelle, soit directement, soit par voie d'application, nous pouvons, en règle générale, les faire observer ou respecter, soit que nous agissions pour nous-mêmes, soit que nous intervenions pour autrui. Bref, chacun de nous a la police des lois appelées naturelles et des autres qui, sans porter ce nom, tirent leur force de la sanction dont les couvrent les premières. Seulement, ce pouvoir qui est en germe dans chacun de nous (St Thomas 2. 2. q. 65, art. 3.) reste habituellement dans d'étroites limites. Presque tous les hommes, en effet, viennent au monde et ne cessent de se trouver dans la suite, en face d'un homme ou d'un être collectif qui exerce pour lui-même et pour d'autres qui l'entourent, la prérogative dont nous parlons. Alors le devoir de tendre au bonheur mutuel entraîne, en général, pour les individus ainsi gouvernés, l'obligation de ne pas se mettre à empêcher, chacun de son côté, le mal, les violations de droits et les actes contre soi-même.

La règle qui commande à chaque homme de respecter la liberté d'autrui, sauf les exceptions de faute, de droit violé ou de malheur, peut être nommée la loi de la liberté. On peut l'appeler aussi la loi de l'égalité, car elle consacre l'égalité de tous les hommes pris comme tels ou leur égalité

Digitized by Google

spécifique ; mais qu'on remarque bien qu'elle n'empêche pas les inégalités individuelles. Elle sanctionne, au contraire, les avantages personnels acquis par un homme grâce à cette liberté légitime que tous doivent respecter. C'est ainsi qu'elle proclame propriétaire celui qui le premier a occupé un objet ; d'après la loi de l'égalité, l'un sera donc riche et l'autre pauvre ; celui-ci pourra commander, celui-là devra obéir.

128. Ce n'est pas seulement envers la volonté de notre prochain que nous avons des obligations. Tenus de suivre l'impulsion qui nous fait tendre au bonheur des hommes, nous devons veiller à ne point détourner de la vérité l'intelligence de notre semblable : fait pour la vérité, l'esprit y trouve la perfection de son être. Nous devons donc éviter d'induire autrui en l'erreur.

129. Pareillement, nous devons, en principe, prendre soin de ne pas nuire à notre prochain dans son corps. Mais notre raison ne perçoit pas cette règle comme absolue. Il est, en en effet, deux hypothèses dans lesquelles ce principe n'existe pas. C'est d'abord le cas du soldat ou du bourreau qui reçoivent de l'autorité civile dont ils relèvent, l'ordre de porter la mort chez les ennemis ou d'exécuter un malfaiteur. Alors, en effet, la raison ne perçoit plus, habituellement du moins, la loi qui défend l'homicide. C'est ce que nous verrons dans les chapitres IV et V. La seconde hypothèse exceptionnelle est celle de la légitime défense de soi-même ou d'autrui. La raison a toujours dit, parce qu'elle ne comprendrait pas que Dieu en décidât autrement, que l'homme en danger prochain de périr peut tuer son injuste agresseur, et qu'un tiers a le droit, ou même parfois l'obligation, d'intervenir en faveur de la personne menacée.

Mais quand, au lieu de la vie, il s'agit de défendre un membre ou un bien pécuniaire très-considérable, ou lorsqu'une femme a son honneur à préserver, peut-on admettre

Digitized by Google

encore que la raison ne perçoit plus de loi défendant de tuer notre prochain ? Je me place dans l'hypothèse où l'on ne peut éloigner autrement le péril. Il y a controverse. Cependant l'affirmative est généralement adoptée, et justement, croyons-nous. Autrement le bon droit devrait capituler devant la force. Il est donc licite dans la mesure des nécessités de la défense, de repousser une violence inique par une violence plus grande.

Mais cette conduite n'est plus permise à la victime, après la consommation du fait, quand il s'agirait seulement de se venger : le motif a alors disparu.

Une solution semblable à celle que nous venons de donner doit être suivie, quand l'atteinte dont nous sommes menacés, ou que nous subissons, est une calomnie, une sentence préjudiciable ou un outrage. Il n'y aurait pas alors de proportion entre l'attaque et la défense. L'Église n'a pas manqué de mettre hors de doute ce précepte de modération. Les Papes Alexandre VII et Innocent XI ont, en effet, condamné les propositions suivantes :

« Il est permis de tuer un faux accusateur, de faux témoins et aussi le juge qui va rendre une sentence inique, lorsque tout autre moyen d'éviter le dommage fait défaut. »

« Il est permis à un homme estimé d'arrêter par la mort un calomniateur qui vient déchirer la réputation de cet homme, si le péril ne peut pas être évité autrement ; et l'on peut agir de même contre celui qui donne un soufflet ou un coup de bâton et s'enfuit aussitôt (1). »

---

(1) « Licet interficere falsum accusatorem, falsos testes, et etiam judicem, a quo imminet injusta sententia, si alia via non potest innocens damnum vitare. »

« Fas est viro honorato occidere invasorem, qui nititur calumniam inferre, si aliter hæc calumnia vitari nequit : idem quoque dicendum, si quis impingat alapam vel fuste percutiat, et post impactam alapam vel fustis ictum fugiat. » (Gury-Ballerini, I, 398)

Digitized by Google

Tout ce que nous avons dit jusqu'à présent des lois de la société universelle peut se résumer en un mot : le devoir de ne pas nuire à notre semblable.

130. Cette obligation, si multiple qu'elle soit, n'est pas la seule dont les membres de la société universelle soient réciproquement tenus. Rappelons-nous notre point de départ. Nous devons suivre l'impulsion par laquelle Dieu nous fait tendre au bonheur de nos semblables. De là, le devoir de ne pas les éloigner de cette fin ; mais de là également celui de venir à leur aide dans la recherche de la félicité. Ce devoir d'assistance est double ; il s'agit, en effet, d'aider nos semblables à ne pas s'écarter du but, et aussi de leur prêter secours pour qu'ils l'atteignent. Par conséquent, nous devons empêcher la volonté de notre prochain de se tourner au mal, son intelligence d'embrasser l'erreur, et préserver son corps de la destruction ou du malheur. Puis, tenus d'assister notre semblable dans la recherche du bonheur, nous devons diriger sa volonté vers le bien, montrer à son intelligence la vérité, et le soutenir quand il lutte pour la conservation de son corps. Bref, chacun de nous a en germe, avions-nous dit, le droit de faire la police de la loi naturelle ; maintenant, nous pouvons ajouter que, dans une certaine mesure, tel est aussi notre devoir. Mais cette obligation n'existe pas pour celui qui ne pourrait pas la remplir sans un inconvénient sérieux. En d'autres termes, la loi de charité, car on l'a bien reconnue dans ce qui précède, n'est point absolue. Assister nos semblables est sans doute un acte obligatoire, mais pas toujours. Notre raison se disant avec évidence que l'homme a d'abord la garde de lui-même, ne perçoit plus de loi de charité quand, eu égard à la détresse du prochain et aux titres particuliers qu'il peut avoir à notre dévouement, elle voit un inconvénient grave à le secourir. La loi de charité n'est donc obligatoire qu'à certains moments déterminés

Digitized by Google

par les circonstances. Mais comment faire cette comparaison, demandera une conscience qui, au lieu de se prononcer spontanément, sentira le besoin d'être éclairée ? Il est impossible de répondre par des règles absolument précises.

131. Abstraction faite des titres particuliers que tel de nos semblables peut avoir à notre assistance, nous sommes tenus, ou il nous est loisible, de nous diriger d'après les règles suivantes.

A péril plus considérable de notre côté, la loi de charité ne nous oblige pas, et même, si la différence est très-considérable, nous ne pouvons pas nous sacrifier ; notre raison perçoit alors, en effet, si elle est éclairée, la loi qui nous défend de nous exposer sans motif suffisant. Reste la question d'appréciation qui ne peut être tranchée que d'après les faits. A cet égard, nous ferons seulement remarquer qu'un péril social moins imminent que le danger qu'il faut courir pour conjurer le mal dont une société est menacée, légitime ou même commande souvent les plus grands sacrifices, à cause de la multiplicité des intérêts en jeu.

A péril égal ou à peu près égal, nous ne devons pas, mais nous pouvons nous exposer : il y a un motif suffisant.

C'est même seulement à défaut d'inconvénient grave de notre côté, et si le prochain est dans un pressant besoin, que la loi de charité oblige. Qui ne sent, en effet, que l'homme a d'abord la garde de sa personne, et que, par conséquent, dans une certaine mesure il peut se préférer lui-même ?

132. Mais quand notre prochain possède un titre particulier à notre secours, il n'est pas nécessaire que notre semblable soit dans un pressant besoin, ni que la charité ne nous offre pas d'inconvénients graves, pour que nous soyons tenus. Ainsi le père devra travailler pendant des années pour son enfant ; si celui-ci est atteint d'une maladie conta-

Digitized by Google

gieuse, ses parents devront le soigner. Toutefois il reste toujours vrai qu'une personne, à péril plus grand pour elle ou même égal, ne doit point se sacrifier pour une autre : dans un naufrage, par exemple, une mère n'est point tenue de se condamner à périr pour sauver son fils. Rien ne prouve, en effet, que Dieu veuille la perte de la mère plutôt que celle de l'enfant.

Digitized by Google

ARTICLE II.

Du duel.

133. Dans un sens large, ce mot pourrait signifier toute lutte entre deux ou quelques personnes. Mais il a un sens propre. Le duel est une rencontre entre deux ou quelques personnes qui sont convenues de se battre. Habituellement le temps, le lieu et l'arme auront été déterminés.

Le duel est public, judiciaire ou privé.

Le premier et le second rentrent dans les matières des chapitres de la société internationale et de l'État; mais il m'a paru meilleur de ne pas séparer les trois sortes de combats singuliers.

134. Le duel public est celui qui est ordonné ou permis par l'autorité civile en vue de mettre fin à une guerre, ou d'imposer à l'ennemi. Il est évidemment licite pour les défenseurs du bon droit. De plus, en fait, grâce à la maxime « *In dubio pro superiore* », les champions de la mauvaise cause seront presque toujours exempts de faute. Quant à ceux qui ordonnent le duel ou l'autorisent, il faut être plus sévère. Lorsque la cause n'est pas juste, le plus souvent le chef de l'État ainsi défendu sera coupable : ou bien il saura positivement que la guerre n'est pas légitime de son côté; ou bien, à tout le moins, il aura résisté librement à sa conscience qui lui disait de se rendre compte de son droit. D'autre part, l'autorité qui a le droit pour elle a aussi certaines règles à suivre. Si la guerre est juste, c'est qu'il y a un résultat considérable à obtenir. Dès lors, le pouvoir doit

Digitized by Google

examiner les deux questions suivantes : ai-je autant de chances de succès par le duel qu'autrement ; et sinon, la différence en moins est-elle, d'après la gravité des intérêts en jeu, compensée par le sang et l'argent épargnés? Taparelli, se plaçant à ce double point de vue, va même jusqu'à nier la licéité du duel public (*Essai théorique de droit naturel*, nos 1345 et suiv. Dans le sens de notre doctrine, voir Gury-Ballerini, I, n° 404).

135. Le duel judiciaire est celui que le juge autrefois ordonnait ou permettait aux parties litigantes pour décider du procès. Était-il licite? Il a pu souvent, grâce à un jugement erroné des consciences, être innocent ; car cette institution n'a certainement pour cause qu'une croyance, mal raisonnée sans doute, mais profonde, en un Dieu, vengeur toujours présent de l'injustice, et soutien assuré du droit, de quelque manière que celui-ci se défende (Balmès. *Le Protestantisme comparé au Catholicisme*, T. II, ch. 43). Mais le duel judiciaire n'en constitue pas moins un acte de superstition. C'est « tenter le Seigneur », comme s'exprima saint Louis quand il supprima cette institution dans ses domaines. C'est attribuer à un combat un effet que jamais Dieu n'y a attaché (En ce sens, Gury-Ballerini, n° 405, 4°).

La condamnation que nous venons de prononcer contre le duel judiciaire, n'est-elle point cependant téméraire de notre part? L'Église elle-même, en effet, n'a-t-elle point pratiqué ce système de procédure? Non, jamais. Des évêques et des abbés ont partagé, il est vrai, les préjugés de leurs contemporains ; mais l'autorité ecclésiastique suprême, soit dans les conciles, soit dans la personne du Pape, n'a jamais formellement permis le duel judiciaire. Elle le toléra seulement, non sans protester de temps à autre, jusqu'à ce qu'Innocent III, en 1140, conformément à un canon analogue du deuxième concile de Latran, fulminât une bulle où les

Digitized by Google

duels judiciaires pratiqués par les clercs étaient formellement condamnés (Voir les *Précis Historiques* de Bræckaert, an 1874, et le *Traité des combats singuliers* du cardinal Gerdil).

136. Nous arrivons au duel privé. A la suite d'un différend, deux hommes ou quelques-uns conviennent d'eux-mêmes de se battre et le font effectivement. Sont-ils coupables ? Certainement oui, même d'après la loi naturelle toute seule, et encore bien que les parties ne cherchent qu'à se blesser. Toujours le duel privé est illicite, et en général il est absurde.

Qu'il soit coupable du côté de l'offenseur qui refuse de réparer sa faute, c'est assez évident. Je ne m'occupe donc que de l'autre partie. En premier lieu, à moins d'ignorance invincible, elle pèche par superstition si elle croit que Dieu ne permettra pas le triomphe de son adversaire. Moins éclairée que les Grecs, les Romains, les Égyptiens, les Phéniciens et les Chinois (Gerdil, *Traité des combats singuliers*), elle en est au même point que les Barbares qui inventèrent le duel. De plus, elle commet même une faute envers son adversaire. L'offensé, en effet, n'est point dans le cas de légitime défense. Il ne prétend, du reste, ni ne peut prétendre infliger un châtiment en vue de la réparation à laquelle la société peut avoir droit : autrement, il agirait comme fait l'autorité qui poursuit et punit les coupables ; il ne conviendrait pas d'une lutte à armes égales. Quant à la réparation privée, c'est dans une rétractation ou dans des excuses qu'elle consiste ; elle ne consiste pas à se livrer aux coups de l'offensé. La loi qui nous défend les atteintes au corps de notre semblable ne disparaît donc pas. Vainement, du reste, le consentement de l'offenseur serait allégué, puisque nous n'avons pas la propriété de nous-mêmes. A un autre point de vue, l'offensé manque à ses devoirs envers le prochain en général : ne donne-t-il pas l'exemple

Digitized by Google

de l'anarchie et celui des vengeances privées ? Enfin, excepté dans ces situations où il peut avoir un très-grand intérêt à provoquer un duel, il s'expose sans motif plausible: il commet une faute envers lui-même. Quant à ces hypothèses particulières, dont il vient d'être parlé, elles ne peuvent qu'atténuer le crime. L'intérêt de l'offensé ne le dispense pas de ses devoirs envers l'offenseur qu'il n'a pas le droit de frapper.

Ces raisons ne cessent pas d'être justes, si, dans l'intention des combattants, le duel ne doit pas se terminer par un meurtre. La faute sera seulement moins grande dans cette hypothèse.

137. Mais, dites-vous peut-être, il est des cas où d'après l'opinion de la bonne société, un homme est un lâche s'il ne se bat pas. Eh bien ! Je réponds qu'à moins d'être dans les circonstances exceptionnellement fâcheuses que nous avons prévues, se faire ainsi esclave est une absurdité. Quoi ! C'est pour ce bien relativement frivole et inconstant qui s'appelle l'estime du monde, que vous allez vous livrer à celui qui vous a offensé, et qui sera réputé plus ou moins lavé de sa faute, s'il parvient à verser votre sang ? Ne prenez donc point pour juges les gens superficiels ; demandez aux hommes sérieux, théologiens, philosophes et autres, qui ont réfléchi, s'ils vous prendraient pour un lâche dans le cas où vous ne provoqueriez point un duel après une offense reçue. Loin d'encourir leur disgrâce, vous obtiendrez justement leurs félicitations, et ils diront que l'esprit de devoir est la meilleure garantie du courage. Voilà la sentence du tribunal compétent. Il est absurde de s'en rapporter à un autre.

138. Ici encore, l'Église s'est constituée la gardienne de la vie humaine. Le duel privé a été reprouvé en 1752 dans la bulle *Detestabilem* par Benoît XIV, qui a condamné les cinq propositions suivantes :

Digitized by Google

1° « Le militaire peut se battre en duel, soit qu'il ait provoqué, soit qu'il ait accepté le combat, lorsqu'il ne peut agir autrement sans paraître manquer de bravoure et de caractère, sans être jugé indigne d'occuper un poste dans l'armée, et s'il encourt en évitant le duel la perte des fonctions qui le font vivre lui et les siens, ou s'il se prive ainsi pour toujours de l'espoir d'obtenir un avancement d'ailleurs certain et mérité;

2° Quand il s'agit de sauvegarder son honneur ou d'échapper au mépris, on peut provoquer en duel ou accepter le défi, quand on sait positivement que le combat n'aura point lieu, parce que des tiers, par exemple, s'y opposeront;

3° Les peines que les canons portent contre les duellistes ne sont pas encourues par un chef militaire ou autre officier qui accepte un duel pour ne pas s'exposer à perdre sa réputation ou sa charge;

4° A défaut d'organisation politique, on peut provoquer en duel ou accepter la lutte pour sauvegarder honorablement sa dignité, quand on ne peut la défendre autrement;

5° La même faculté existe, lorsque l'État est mal ordonné, et que la négligence ou l'infidélité des magistrats y multiplie de flagrants dénis de justice.» (1).

---

(1) « 1° Vir militaris qui, nisi offerat et acceptet duellum, tanquam formidolosus, timidus, abjectus, et ad officia militaria ineptus haberetur, indeque officio, quo se suosque sustentat, privaretur, vel promotionis alias sibi debitæ ac promeritæ spe perpetuo carere deberet, culpa et pœna vacaret, sive offerat, sive acceptet duellum;

2° Excusari possunt, etiam honoris tuendi vel humanæ vilipensionis vitandæ gratia, duellum acceptantes, vel ad illud provocantes, quando certo sciunt, pugnam non esse secuturam, utpote ab aliis impediendam;

3° Non incurrit ecclesiasticas pœnas contra duellantes latas, dux, vel

Digitized by Google

Ces propositions nous apprennent par leur condamnation que même dans les hypothèses les plus favorables, même à un militaire qui sera victime d'un préjugé de ses chefs s'il ne se bat pas, et qui tombera dans la misère, le duel est défendu.

Quelles sont ces peines dont parle la troisième proposition ? C'est notamment l'excommunication majeure.

De la cinquième proposition il résulte, en cherchant la vérité dans la proposition contradictoire à l'erreur condamnée, que le duel défendu dans l'état de nature ou d'après les lois de la société universelle, ne l'est pas moins dans la société civile. Ce crime y est, au contraire, plus inexcusable, puisqu'alors il y a une autorité qui rend la justice.

---

officialis militiæ acceptans duellum ex gravi metu amissionis famæ, vel officii ;

4° Licitum est in statu hominis naturali acceptare et offerre duellum ad servandas cum honore fortunas, quando alio remedio earum jactura propulsari nequit ;

5° Asserta licentia pro statu naturali applicari etiam potest statui civitatis male ordinatæ, in qua nimirum, vel negligentia, vel malitia magistratus, justitia aperte denegatur. » (Gury-Ballerini, n° 406.)

Digitized by Google

CHAPITRE III.

DE L'ÉGLISE.

139. Ici je ne suis plus dans le domaine de la raison pure ; je rapporte des faits et des paroles, et j'expose une doctrine auxquels croient les chrétiens. Tous mes lecteurs ne partageront peut-être pas nos convictions ; mais ils me reconnaîtront le droit d'exprimer notre foi. C'est une liberté, garantie par nos lois. Elle est d'ailleurs inéluctable, parce que la vérité ne peut être enchaînée.

Dans le chapitre II, nous avons constaté l'existence et étudié les lois de la société universelle qui a pour fin la gloire du Créateur et le bonheur des hommes, et qui tend à ce but naturel par des moyens rentrant aussi dans le système de la création : l'union en vue du culte, l'assistance réciproque.

140. Mais le Souverain-Maître qui a établi cette société ne s'en est pas contenté ; il a destiné tous les hommes à une fin surnaturelle et il a institué des moyens de même ordre pour l'atteindre.

Cette fin, c'est la vue de Dieu envisagé dans sa vie intérieure, c'est la vision béatifique :

« Hæc est autem vita æterna : ut cognoscant te, solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum » (Joann. XVII, 3).

Digitized by Google

« La vie éternelle, dit Notre-Seigneur à son Père, est de vous connaître, vous le seul Dieu vrai, et celui que vous avez envoyé, Jésus-Christ. »

Les moyens sont la prière, les bonnes œuvres et les sacrements. La prière et les bonnes œuvres ne sont pas des institutions d'origine purement surnaturelle, car les lois que nous avons déjà étudiées les prescrivent ; mais nous les mentionnons, parce que, grâce à la Rédemption, elles peuvent procurer après la mort le bonheur de la vue de Dieu. Elles ont, en effet, cette puissance, lorsque l'homme prie ou fait le bien en union avec Jésus-Christ. Les sacrements sont des signes sensibles institués par Jésus-Christ pour produire la grâce dans nos âmes ; ce sont des faits par lesquels, d'une façon non accidentelle, mais régulière, l'Homme-Dieu nous accorde, en vue de notre fin bienheureuse, une communication des mérites sans bornes qu'il a acquis pendant son existence ici-bas.

Ces moyens, quand nous y recourons, n'opèrent pas seulement en notre faveur ; ils profitent à tous nos frères. Ce sont des moyens communs. Sans doute, leur effet direct est pour ceux qui les emploient ; mais de même que cet effet provient d'un fonds de mérites commun à tout le genre humain : ceux de Jésus-Christ et des Saints, de même l'application qui se fait de ces mérites à la personne qui prie, qui se sanctifie par les œuvres ou qui reçoit un sacrement, ne laisse pas que de profiter à tous les autres hommes.

De plus, la sainteté de l'un d'entre nous peut attirer les bienfaits de Dieu sur l'ensemble. Aussi l'humanité ne montrera-t-elle jamais assez de reconnaissance aux ordres contemplatifs qui trouvent dans les ardeurs de l'amour pour Dieu le secret d'une perfection profitable à tous.

Enfin, il reste un suprême moyen par lequel les hommes peuvent s'assurer le bonheur de la vision béatifique. C'est le

Digitized by Google

saint sacrifice de la Messe, continuation de l'immolation de Jésus-Christ sur la croix. Or, notre divin Rédempteur s'est offert pour tous les hommes. Ainsi, lorsqu'un prêtre ou un fidèle, par participation à l'acte du prêtre, continuent le sacrifice du Calvaire, c'est pour tout le genre humain.

Les hommes tendent donc à une même fin surnaturelle par des moyens communs. Ils y tendent en réalité ou du moins en vertu d'une impulsion qui est obligatoire, car il est évident que nous ne pouvons rejeter le bienfait de la béatitude céleste. Là est la vie éternelle, a dit Notre-Seigneur, dans le texte précité; or, il n'appartient pas à l'homme de se détruire. De même les moyens de sanctification ne sont pas facultatifs. Ils se réduisent, en effet, à un seul qui est l'union de l'homme avec Jésus-Christ; or, il n'y a de salut que par le Rédempteur :

« Dicit ei Jesus : Ego sum Via, Veritas et Vita ; nemo venit ad Patrem nisi per me. » (Joann. XIV, 6):

« Jésus dit : « Je suis la Voie, la Vérité et la Vie ; personne ne vient à mon Père, si ce n'est par moi. »

141. Le genre humain forme donc une nouvelle société universelle que l'on appelle l'Église. Toutefois on réserve plus spécialement ce nom à l'ensemble des hommes auxquels une première communication des mérites de Jésus-Christ a déjà été faite dans le Baptême. C'est qu'en effet pour ces personnes qui, à moins de rebellion, sont les fidèles, la société dont il vient d'être question existe d'une façon plus pratique ; en ce qui les concerne, le lien social est plus étroit. L'autorité qui gouverne cette société exige d'eux, en vue d'assurer leur salut, l'observation de lois qu'elle n'impose point aux autres hommes. Ces derniers sont les infidèles.

Enfin, le nom d'Église a un troisième sens : il désigne cette autorité dont nous venons de parler. Dans cette

Digitized by Google

acception, il est synonyme de pouvoir spirituel, de puissance ecclésiastique, d'autorité religieuse.

Comme société, abstraction faite de son caractère surnaturel et considérée comme une société quelconque, l'Église a les droits naturels communs à toute association honnête et non nuisible : exister, agir et posséder librement. Mais elle a aussi des droits surnaturels qu'elle a reçus de Dieu, son fondateur, en vue de la fin qu'elle doit atteindre. Du reste, en réalité l'Église n'a pas deux catégories de droits, les uns naturels et les autres surnaturels : ce sont toujours les mêmes envisagés sous deux aspects. Ainsi ceux que nous avons nommés, qui ne sont pas surnaturels pour d'autres associations, prennent ce caractère quand il s'agit de la société chrétienne. Ne tendent-ils pas à une fin surnaturelle ?

Tous ces droits se réduisent à celui de tendre librement à la vision béatifique sous la direction du pouvoir spirituel. Mais quelles sont les prérogatives de celui-ci ou de l'Église considérée comme autorité ? C'est une question délicate à laquelle nous ne pouvons cependant nous dérober. Grâce aux droits de l'Église, en effet, il peut arriver que tel acte permis par la loi naturelle aux particuliers ou aux autorités, soit illicite comme contraire à ces prérogatives ou aux lois que la puissance spirituelle a portées en vertu de son pouvoir législatif. Par exemple, les chrétiens devront tenir compte des empêchements établis par l'Église en matière de mariage, et l'autorité civile ne pourra pas non plus forcer à l'accomplissement des devoirs conjugaux un chrétien qui, d'après les lois canoniques, n'est point marié.

Dans les trois sections suivantes nous traiterons des droits de l'Église en général, du droit d'exiger la soumission des États et des souverains en vue du salut des âmes, et des modifications dont les droits de la puissance ecclésiastique sont susceptibles.

Digitized by Google

Le lecteur ne se méprendra point sur le caractère de nos explications.

Elles ne constituent point une revendication autorisée des droits de la puissance spirituelle. Mes doctrines n'ont jamais été contrôlées par les autorités desquelles je relève.

Notre étude ne sera pas non plus une revendication personnelle des prérogatives du pouvoir religieux. Le respect de ces droits peut, sans doute, être réclamé par un laïc avec une liberté que la prudence interdit aux dignitaires de l'Église. La parole d'un simple fidèle se fait pardonner sa hardiesse par son impuissance. Au contraire, le même langage, tenu par les dépositaires de l'autorité spirituelle, porterait souvent ombrage aux adversaires des privilèges de l'Église et attirerait la persécution sur la société chrétienne. Mais il y a cependant une limite à cette faculté de revendiquer qui appartient à l'humble serviteur de la cause catholique. Simple auxiliaire, il ne peut aller au-delà des désirs formels ou tacites des gardiens de la religion. Ne sortirions-nous pas de cette réserve, si nous réclamions, à l'heure présente, le respect de tous les droits de l'autorité ecclésiastique ? Il y aurait présomption de notre part à répondre négativement, et pour éviter plus sûrement cette faute, nous nous abstenons de toute revendication qui ne soit commune aujourd'hui parmi nos frères d'armes, et certainement conforme aux vues des chefs de la société religieuse. Il ne faut pas que l'on puisse dire qu'un amour passionné du vrai est incompatible avec la prudence et la discipline. Non, ces deux vertus ne sont point le partage exclusif des âmes tièdes.

L'exposé que nous allons faire aura donc pour caractère général d'être une simple affirmation.

Cette affirmation serait encore une témérité, si elle nous était personnelle, autrement que par la conviction que nous mettrons à la soutenir. Elle devra se borner à ce qui est

Digitized by Google

écrit dans les saints Livres, dans les lois ecclésiastiques, dans les actes du Saint-Siége ou dans les ouvrages des grands docteurs, de saint Augustin, de saint Thomas, de Suarez et de Bellarmin. Aussi n'avancerons-nous aucune idée sans l'appuyer immédiatement sur une des autorités que nous venons d'énumérer. Notre doctrine ne sera que la reproduction de leurs enseignements, et si l'on s'aperçoit qu'un mot, un seul, déroge à cette loi, je prie le lecteur de le tenir pour non-avenu.

Mais si nous ne pouvons rien affirmer de nous-même, il nous est permis de ne rien taire de la grande tradition catholique sur les droits de l'Église. Le règne de la vérité totale n'importe-t-il pas à la gloire de Dieu et au bonheur du genre humain ? Le monde n'est libre que dans la mesure où il possède le vrai, parce que l'erreur est un obstacle au bien. Le salut de notre époque est donc dans l'affirmation complète de la vérité, selon la parole de Le Play, rapportée plus haut. Nos contemporains sont assurément peu disposés à recevoir une telle doctrine. Toutefois, n'oublions pas que la monstruosité des erreurs et leurs ravages soulèvent parfois une répugnance qui prépare à l'acceptation, sans réserve, de la vérité.

Ce sentiment d'espoir peut n'être qu'une illusion. Aussi nous avouons que ce n'est point lui qui nous presse de parler. C'est le besoin impérieux d'exprimer nos croyances les plus chères et les plus profondes ; c'est notre reconnaissance et notre admiration pour les grands génies qui ont affirmé les droits de l'Église. Nous ne défendons à personne de garder le silence sur leur doctrine ; dans des situations particulières cette précaution peut même devenir indispensable. Mais pour nous, nous n'avons point le courage de laisser dans l'abandon les principes des plus nobles défenseurs de la liberté chrétienne. Si c'est là une faiblesse, tout cœur généreux me la pardonnera.

Digitized by Google

Du reste, mes paroles ne sauraient porter ombrage à l'autorité française. La théorie que nous allons exposer n'est pas directement applicable aux rapports de cette autorité avec l'Église. Ces deux puissances sont unies par un concordat qui est la règle immédiate de leurs relations. J'ajouterai même que contrairement à l'avis de plusieurs personnes aux intentions et au savoir desquelles il faut rendre hommage, nous pensons qu'un concordat est un contrat. Nous établirons cette vérité dans la section III.

Digitized by Google

SECTION I.

DES DROITS DE L'ÉGLISE EN GÉNÉRAL.

142. Sous ce titre nous comprenons deux choses : les pouvoirs de l'autorité ecclésiastique et les priviléges personnels des clercs, c'est-à-dire les immunités assurées par Dieu ou par l'Église aux hommes qui ont quitté le siècle et se sont consacrés à Dieu, « qui divinis officiis mancipati sunt, et quos ab omni strepitu cessare convenit, », dit Lancelot (*Institut. Juris Canon.* Lib. I. Tit. IV). Ces prérogatives, en effet, rentrent dans les droits de l'Église, puisque c'est aux membres de celle-ci, prise spécialement dans le sens d'autorité ecclésiastique, qu'elles appartiennent.

De là les deux articles suivants.

Digitized by Google

ARTICLE I.

Des pouvoirs de l'autorité ecclésiastique.

Notre tâche est double. Nous avons à énumérer les pouvoirs revendiqués par l'Église, et à rechercher si elle les possède.

§ I.

Énumération des pouvoirs revendiqués par l'Église.

143. Au point de vue synthétique, l'Église se présente comme ayant reçu de Dieu un mandat général pour procurer le bien des âmes ou assurer la pratique des vertus chrétiennes, expressions synonymes puisqu'il n'y a de salut que par Jésus-Christ. L'Église revendique donc le pouvoir de déléguée générale de Dieu, en vue du salut des hommes, ou encore le pouvoir de procurer de toutes manières le bien des âmes. Ne s'applique-t-elle pas, en effet, cette parole : « Sicut misit me Pater, et ego mitto vos. » (St Jean, XX, 21) ?

Cette prérogative est la seule que se reconnaisse l'autorité religieuse. L'Église ne se dit point compétente pour veiller aux intérêts physiques ou économiques pris en eux-mêmes.

Digitized by Google

144. Mais cette délégation en vue du bien des âmes comprend beaucoup de pouvoirs. En ce sens ou au point de vue de l'analyse, on peut fixer à sept le nombre des droits que s'attribue l'autorité spirituelle. Ce sont :

1° Le pouvoir d'offrir le saint sacrifice et d'administrer les sacrements ;

2° Le pouvoir d'enseigner les vérités religieuses et même celles d'un autre ordre ;

3° Le pouvoir de prendre en toute matière et en toute occasion, les décisions ou autres mesures réclamées par le bien des âmes ;

4° Le pouvoir de juger les litiges relatifs aux affaires religieuses, aux biens ecclésiastiques ou aux clercs;

5° Le pouvoir d'user de la force ;

6° Le droit de gérer les biens de l'ensemble ou d'une fraction de la société des fidèles, et de rendre celle-ci propriétaire ;

7° Le pouvoir d'exiger la soumission des États et des souverains en vue du bien des âmes.

L'autorité religieuse entend certainement revendiquer les trois premiers droits, car il est visible qu'elle les exerce. Notamment, en ce qui concerne le troisième, n'est-ce pas en des matières quelconques que statuent les lois canoniques, et ne prennent-elles pas des mesures de toutes sortes pour le bien des intérêts spirituels ?

Quant aux quatre autres pouvoirs, ils ne sont que des aspects particulièrement importants de celui dont nous venons de parler. Du reste, ces prérogatives sont aussi revendiquées par l'Église. Cela résulte de la pratique de l'autorité spirituelle, comme aussi de son enseignement.

Par ses lois et par la jurisprudence de ses tribunaux, l'Église s'attribue la triple compétence judiciaire que nous avons indiquée. Celle-ci, du reste, a encore été affirmée

Digitized by Google

par Pie IX, de glorieuse mémoire, quand il a condamné les deux propositions suivantes du *Syllabus* :

XXX. « L'immunité de l'Église et des personnes ecclésiastiques tire son origine du droit civil.

XXXI. Le for ecclésiastique pour les procès temporels des clercs, soit au civil, soit au criminel, doit absolument être aboli, même sans consulter le Siége Apostolique et sans tenir compte de ses réclamations » (1).

Si l'autorité religieuse se dit compétente pour des causes temporelles, à plus forte raison veut-elle l'être pour les affaires spirituelles. Et, d'autre part, lorsque Pie IX déclare que les procès intéressant les biens des clercs ne sont point soumis, de plein droit, à la juridiction civile, il ne peut admettre une autre solution pour le cas où les biens de l'Église elle-même sont en litige.

La puissance ecclésiastique croit aussi avoir le droit d'user de la force. Ainsi Pie IX condamne ceux qui nient que la juridiction canonique puisse infliger des peines temporelles ou coercitives :

« Ils n'ont pas honte d'affirmer que l'Église n'a pas le droit d'infliger des peines temporelles aux violateurs de ses lois (2). »

Et une affirmation plus générale résulte de la condamnation de la proposition XXIV du *Syllabus* :

---

(1) XXX. « Ecclesiæ et personarum ecclesiasticarum immunitas a jure civili ortum habuit.

XXXI. Ecclesiasticum forum pro temporali us clericorum causis sive civilibus sive criminalibus omnino de medio tollendum est, etiam inconsulta et reclamante Apostolica Sede. »

(2) « Namque ipsos minime pudet affirmare Ecclesiæ jus non competere violatores legum suarum pœnis temporalibus coercendi. » (Encyclique *Quanta cura*, Recueil des allocutions consistoriales, p. 8).

Digitized by Google

XXIV. « L'Église n'a pas le droit d'employer la force ; elle n'a aucun pouvoir temporel direct ou indirect (1). »

Le droit de gérer les biens de l'ensemble ou d'une fraction de la société des fidèles et de rendre cette société propriétaire, personne ne niera que l'autorité religieuse se le reconnaisse. Ne l'exerce-t-elle pas, en effet ?

En France et encore ailleurs, ce droit est contrarié par la législation civile, mais personne n'ignore qu'avant la Révolution française, l'autorité spirituelle régissait et agrandissait la propriété ecclésiastique.

Enfin, le pouvoir d'exiger la soumission des États et des souverains en vue du bien des âmes a été plusieurs fois exercé : la déposition par les Papes de monarques non vassaux du Saint-Siége en fait foi. Cette suprématie spirituelle a été aussi affirmée plusieurs fois par les chefs de l'Église, notamment par Sa Sainteté Léon XIII dans l'encyclique *Arcanum* sur le mariage :

« Personne n'ignore que le fondateur de l'Église, Jésus-Christ, a voulu que le pouvoir religieux fût distinct du pouvoir civil, et que chacune de ces autorités fût libre et indépendante dans ses fonctions ; avec cette restriction toutefois, utile aux deux puissances et conforme à l'intérêt de l'humanité, que l'union et la concorde régneraient entre elles, et que dans les affaires qui, à des titres différents, ressortent des deux juridictions, le pouvoir qui a la garde des intérêts humains serait subordonné, comme il est utile et convenable, à celui auquel les intérêts célestes sont confiés (2). »

---

(1) « Ecclesia vis inferendæ potestatem non habet, neque potestatem ullam temporalem directam vel indirectam. »

(2) « Nemo autem dubitat quin Ecclesiæ Conditor Jesus-Christus potestatem sacram voluerit esse a civili distinctam, et ad suas utramque

Digitized by Google

Tels sont les pouvoirs revendiqués par l'Église. Nous avons vu que, sans même se mettre au point de vue synthétique, on peut les ramener à trois, ceux de sanctifier les hommes, de les enseigner et de les gouverner en vue de leur salut. Cette division a un grand mérite : c'est de correspondre aux trois qualités de Pontife, de Docteur et de Chef que l'on peut distinguer en Jésus-Christ. Aussi tenons-nous à faire remarquer qu'en réalité nous l'avons suivie.

§ II.

De l'existence des pouvoirs qui viennnent d'être énumérés.

145. Tout d'abord, l'Église a-t-elle cette délégation générale dont elle se prévaut ?

Cette question ne peut guère être discutée dans un traité du genre de celui-ci. Elle dépend, en effet, de trois autres questions : 1° Les paroles du saint Évangile que nous avons rapportées : « Sicut misit me Pater et ego mitto vos », et autres semblables qui tendent à faire de ceux auxquels elles ont été adressées les ministres tout-puissants de Dieu en vue du salut des hommes, ont-elles été réellement prononcées par Notre-Seigneur ? 2° Jésus-Christ avait-il qualité pour tenir ce langage : était-il Dieu ? 3° L'Église est-elle l'héritière de la mission des Apôtres ? Or, ce n'est ici

---

res agendas liberam atque expeditam ; hoc tamen adjuncto, quod utrique expedit et quod interest omnium hominum, ut conjunctio inter eas et concordia intercederet, in iisque rebus quæ sint, diversa licet ratione, communis juris et judicii, altera, cui sunt humana tradita, opportune et congruenter ab altera penderet, cui sunt cœlestia concredita. » (*Revue des sciences ecclésiastiques*, T. XLI, p. 222).

Digitized by Google

le lieu de démontrer ni la véracité du saint Évangile, ni la divinité de Notre-Seigneur, ni l'apostolicité de l'Église. Ceux qui, à tort, car personne n'a le droit de rejeter la vérité, n'admettent pas l'affirmative sur ces trois points, nieront logiquement la prérogative dont il s'agit; les catholiques, au contraire, regarderont son existence comme indiscutable.

Si Jésus-Christ a parlé comme l'Évangile en témoigne, si Notre-Seigneur était Dieu, si l'Église a vraiment succédé aux Apôtres, elle a évidemment le mandat général précédemment indiqué.

146. A-t-elle aussi les prérogatives particulières qu'elle s'attribue? Divisons notre réponse.

1° Nous ne nous arrêterons point au pouvoir d'offrir le saint sacrifice et d'administrer les sacrements. De même que Jésus-Christ a été envoyé par son Père pour s'immoler et nous communiquer sa grâce ou ses mérites, de même l'Église, qui le représente, peut sacrifier la divine victime et appliquer aux hommes les mérites de Notre-Seigneur.

2° Il n'est pas moins clair que la puissance ecclésiastique possède le pouvoir d'enseigner les vérités religieuses :

« Toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la terre. C'est pourquoi allez et enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, et leur apprenant à garder tous les commandements que je vous ai donnés, et voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la consommation des siècles. (1). »

---

(1) « Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra. Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, docentes eos servare omnia quæcumque mandavi vobis; et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem seculi. » (St Mathieu, XXVIII, 18-20). »

Digitized by Google

Quant aux connaissances profanes, l'autorité ecclésiastique possède aussi le droit de les enseigner. Cette réunion de toutes les parties de la science n'est-elle pas éminemment utile à la formation des âmes? Or l'Église, déléguée de Jésus-Christ, a le pouvoir de procurer de toutes manières le bien spirituel. Je pourrais ajouter que les dépositaires de la puissance religieuse sont des hommes et jouissent ainsi de la liberté d'enseigner des vérités de tout ordre ; mais cet argument est le moindre de leurs titres au pouvoir dont nous parlons.

3° Le pouvoir de prendre en toute matière et en toute occasion, les décisions ou les mesures réclamées par les intérêts du salut, a pour fondement, outre le mandat général que le Divin Maître confia aux Apôtres, des paroles spéciales de Notre-Seigneur :

« Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel, et tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel (1). »

Il avait déjà été dit à Pierre :

« Je te donnerai les clefs du royaume des cieux. Tout ce que tu lieras sur la terre, sera lié dans le ciel, et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans le ciel. (2). »

Le droit dont il s'agit existe donc. Ajoutons que la présomption est que l'Église par ses décisions sert le bien moral. Si un chrétien pouvait discuter toutes les mesures de l'autorité spirituelle et refuser de se soumettre quand

---

(1) « Quæcumque alligaveritis super terram, erunt ligata et in cœlo ; et quæcumque solveritis super terram, erunt soluta et in cœlo. » (St-Mathieu, XVIII, 18).

(2) « Et tibi dabo claves regni cœlorum. Et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in cœlis ; et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in cœlis. » (St Mathieu, XVI, 19).

Digitized by Google

celle-ci lui paraît n'avoir pas compris l'intérêt des âmes, la volonté des chefs religieux serait pareille à celle d'un particulier. Est-ce admissible ? Oui, sans doute, si par erreur on rejette les trois principes fondamentaux de la véracité de l'Évangile, de la divinité de Notre-Seigneur et de l'apostolicité de l'Église; mais évidemment non, si l'on fait profession d'y croire. Alors rejeter la présomption dont je parle, serait absurde. Ce serait rendre impossible une autorité que par ailleurs on reconnaît. Je ferai cependant une restriction qui n'a, il est vrai, aucune portée pratique; mais elle s'adresse à ceux qui, oubliant l'assistance de Jésus-Christ et de l'Esprit-Saint promise à l'autorité spirituelle, craindraient des abus. Nous disons donc que la présomption formulée plus haut n'est pas tout-à-fait absolue. Ordinairement elle s'impose à l'esprit; mais la raison, cet intermédiaire sans lequel il n'y a pas de commandement même divin qui nous atteigne, ne pourrait cependant pas voir la nécessité de se soumettre à une décision extravagante, manifestement étrangère au bien des âmes. Quelqu'un, par exemple, faisant une hypothèse que je tiens pour non-réalisable, suppose-t-il qu'il soit ordonné aux fidèles, par l'autorité ecclésiastique, de se mutiler ? Je n'hésite pas à dire que cet ordre ne serait point valide.

4° C'est justement que l'Église s'estime en droit de juger les litiges relatifs aux affaires religieuses, aux biens ecclésiastiques ou aux clercs.

Par affaires religieuses, j'entends les difficultés qui ont trait à la foi ou au culte chrétien, et notamment celles qui touchent à la réception ou aux effets des sacrements.

Cette triple compétence, le pouvoir ecclésiastique peut se l'attribuer, comme l'a de nouveau fait explicitement ou implicitement Pie IX par le *Syllabus*, parce qu'elle est utile aux intérêts spirituels, et que pour la sauvegarde de ceux-ci l'Église a la puissance de Dieu. L'utilité morale de la juri-

Digitized by Google

diction ecclésiastique est d'abord incontestable en ce qui concerne les litiges de la première catégorie. Quant aux instances relatives aux propriétés ecclésiastiques, il importe que la solution n'en soit point confiée à des juges civils, car ces biens sont toujours affectés plus ou moins directement à un service d'un ordre religieux. Enfin il est bon pour le prestige indispensable du clergé et pour éviter le scandale que les fautes des ecclésiastiques pourraient causer aux laïques, de réserver à des juges d'Église la connaissance des procès où des clercs sont mêlés.

Dans le passage suivant, Suarez rappelle, au moins implicitement, le principe de la triple compétence des tribunaux ecclésiastiques. Il examine la question de savoir si les clercs doivent soumission aux lois civiles, et il s'exprime ainsi :

« Pour résoudre cette question, il faut partir de ce principe que les personnes ecclésiastiques ne sont point soumises à l'autorité civile quant au jugement non seulement des causes ecclésiastiques, ce qui indubitablement est de droit divin, mais aussi des procès temporels tant civils que criminels, et également que les ecclésiastiques ne doivent pas d'impôts, soit que cette exemption soit absolument de droit divin, soit qu'elle s'y trouve en germe et ait été formulée par le Pape. Ce principe n'est pas controversé parmi les vrais catholiques, et nous ne le mettons point ici en question. Du reste, il a été démontré directement dans une traité spécial. Nous ne nous y arrêtons donc point. Il nous suffit de renvoyer au chapitre 2, au chapitre *Si diligenti* et au chapitre *Significasti*, *de Foro competenti*, et principalement au Concile de Trente, session 25, chap. 20, *De reformatione* (1). »

(1) « Ut difficultatem hanc expedire possimus, supponendum primo est, personas ecclesiasticas exemptas esse a potestate civili quoad

Digitized by Google

5° L'autorité religieuse a le pouvoir d'user de la force. Elle peut assurer ainsi l'exercice de ses droits ou des priviléges dont nous parlerons dans l'article II, et infliger des peines extérieures. N'est-elle pas la déléguée, en vue du salut des hommes, de Celui qui est le maître des corps non moins que des âmes ?

Puis en ce qui concerne la répression, nous avons l'enseignement infaillible donné par Pie IX dans l'Encyclique *Quanta cura ;* et si l'Église peut infliger des châtiments extérieurs, à plus forte raison elle peut recourir à la force pour assurer l'exercice de ses droits. Du reste, n'est-ce pas une vérité naturelle et d'une application incessante, que la liberté de celui qui viole un droit est susceptible de contrainte ? Est-ce que Dieu couvre encore de sa protection notre liberté en tant qu'elle contrarie la volonté divine ?

6° L'autorité ecclésiastique a le droit de gérer les biens de l'ensemble ou d'une fraction de la société chrétienne et de rendre celle-ci propriétaire. Elle est, en effet, en vue de notre salut, la déléguée de Celui qui est le maître de toutes choses. Elle peut donc pour le bien spirituel se réserver l'administration de ce qui appartient à l'Église considérée comme société. En ce sens, elle est la légitime gardienne des biens de la famille chrétienne. Elle peut aussi rendre celle-ci propriétaire. Car en quoi consiste ce fait ? A vou-

---

judicia seu tribunalia causarum, non solum ecclesiasticarum (quod indubitanter pertinet ad jus divinum) sed etiam temporalium tam civilium quam criminalium, atque etiam a solutione tributorum, sive hæc exemptio sit absolute de jure divino, sive ab illo trahat originem, et per Pontificem consummetur. De quo fundamento inter vere catholicos non est controversia, et in præsenti non revocatur in dubium, et in proprio tractatu ex professo demonstratum est, et ideo in illius probatione non immoramur ; sufficit cap. 2, cap. *Si diligenti*, cap. *Significasti*, de For. compet., et optime Concil. Trid. sess. 25, cap. 20, de Reformat. (*De legibus*, L. III, C. XXXIV, §. 2.) »

Digitized by Google

loir efficacement que toute personne, autre que l'ensemble ou une fraction de la société chrétienne, soit sans droit à avoir tel ou tel objet. Or, l'autorité spirituelle a ce pouvoir en vue du bien des âmes, puisqu'à cette fin elle représente Dieu lui-même. Elle peut ainsi rendre l'Église propriétaire, soit en acceptant une donation qui ne serait point faite directement aux fidèles mais à elle-même, soit en achetant, soit en expropriant moyennant indemnité. Ce dernier mot étonnerait-il ? Comment l'autorité religieuse instituée par le Tout-Puissant, n'aurait-elle point pour le bien des âmes un pouvoir que pour des motifs d'un ordre parfois simplement matériel, les souverains sont admis à exercer ?

7° Enfin la puissance ecclésiastique a le pouvoir d'exiger la soumission des États et des souverains en vue du bien des âmes. Ce principe fera l'objet de la section II.

147. Mais en attendant cette démonstration de la suprématie de l'autorité religieuse en tout ce qui intéresse le bien spirituel, nous disons ici que l'Église est au moins indépendante des souverains dans l'usage de la délégation qu'elle a reçue de Dieu, et dans l'exercice des pouvoirs d'offrir le saint sacrifice et d'administrer les sacrements, d'enseigner, de prendre en toute matière et en toute occasion les décisions ou les mesures réclamées par le bien des âmes, de juger, d'user de la force, de gérer la propriété ecclésiastique et de l'augmenter. Remarquez d'abord que la subordination de la puissance religieuse à l'autorité civile n'est nullement nécessaire : Celui de qui l'Église tient ses prérogatives est le Roi des Rois. En second lieu, nulle part dans l'Évangile on ne trouve une parole qui restreigne ainsi les attributions du pouvoir spirituel. D'ailleurs, une semblable hiérarchie serait absurde. Quel est le but de l'autorité civile ? Nous verrons qu'il est double : le bien physique et moral des citoyens. De son côté l'Église a aussi pour fin directe le bien des âmes. Les souverains ne sauraient donc prétendre dominer la puissance spirituelle au profit des intérêts économiques :

Digitized by Google

ce serait mettre la matière au-dessus de l'esprit. Et dans la recherche du bien moral, comment auraient-ils le premier rang ? Ce ne sont pas eux que le Rédempteur a chargés de la continuation de son œuvre : d'offrir le saint sacrifice et d'administrer les sacrements, d'enseigner les vérités qu'il a rappelées ou révélées, de lier et de délier les consciences. Enfin les paroles de Notre-Seigneur sont formelles. Le divin Maître n'a pas dit simplement aux Apôtres qu'il les envoyait vers leurs frères, mais qu'il les envoyait comme son Père l'avait envoyé. Or, le Messie est venu avec la toute-puissance : « Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra. Euntes ergo docete..... ».

L'autorité religieuse est donc indépendante dans l'exercice des prérogatives précédemment étudiées.

Les motifs de bon sens que nous venons de donner de cette indépendance en général, sont vrais, notamment, quand il s'agit de l'indépendance financière. A quelle destination serait affecté un impôt que l'on établirait sur les biens de l'Église ? A la protection d'intérêts de l'ordre matériel ? Mais il n'est pas raisonnable de diminuer, pour cet usage, des valeurs qui sont utilisées au profit des âmes. La contribution aura-t-elle le bien spirituel pour fin ? Mais c'est précisément à l'autorité religieuse que revient principalement le soin de le procurer.

Aussi les *Décrétales* de Grégoire IX, L. III, Tit. XLIX, c. 7, rappellent-elles en des paroles que nous citerons bientôt, que le onzième concile général, troisième de Latran, tenu sous Alexandre III, a prononcé l'anathème contre tous magistrats qui imposent les églises.

Seulement il est clair que l'Église peut, lorsqu'elle le juge utile pour la paix, consentir à payer certaines taxes. C'est ce qu'elle fait souvent, et d'autant plus volontiers que la charité et la justice font un devoir à la société chrétienne de contribuer au bien même temporel des États dans le sein desquels elle est répandue.

Digitized by Google

ARTICLE II.

Des privilèges personnels des clercs.

148. Le *Corps du droit canon* (*Décret de Gratien*, II^me^ partie, cause XII, question I, canon VII) s'exprime ainsi :

« Il y a deux catégories de chrétiens. Une première catégorie comprend les personnes qui, chargées de fonctions dans l'Église et vouées à la contemplation ou à la prière, doivent rester étrangères au monde. Ce sont les clercs, les personnes consacrées à Dieu ou qui l'ont choisi pour partage. Leur nom vient du mot grec κληρος qui signifie héritage. La seconde catégorie de chrétiens, ce sont les laïques, du nom grec de λαος qui signifie peuple (1). »

Lancelot, dans ses *Institutes* reprend cette distinction et il ajoute en parlant des clercs (L. I, Tit. IV) :

« Parmi eux, les uns sont prêtres, les autres simplement dans les ordres sacrés ; certains enfin ne sont ni prêtres, ni dans les ordres sacrés (2). »

---

(1) « Duo sunt genera Christianorum. Est autem unum genus quod mancipatum divino officio, et deditum contemplationi et orationi, ab omni strepitu temporalium cessare convenit : ut sunt clerici, et Deo devoti, videlicet conversi ; κληρος enim græce, latine sors..... Aliud vero genus est Christianorum, ut sunt laici ; λαος enim græce, est populus latine. »

(2) « Horum autem quidam sunt in sacerdotio, quidam in sacris, quidam nec in sacerdotio nec in sacris. »

Digitized by Google

Nos contemporains sont trop absorbés par le culte des biens matériels, pour comprendre la dignité éminente des personnes consacrées à Dieu. Aussi refusent-ils au clerc à peu près tout privilège. Nous ne venons point combattre ce préjugé par des revendications, même fondées, qui n'entreraient peut-être point dans les vues actuelles de l'Église. Tous les privilèges que nous allons indiquer, ne sont point, en effet, également indispensables au respect du caractère des personnes consacrées à Dieu. Nous énonçons simplement la vérité, et nous l'établissons par des textes.

Les clercs ont les six privilèges qui suivent :

1° Le droit de recevoir des oblations;

2° Le droit de n'être point imposés par l'autorité civile;

3° Celui de n'être point astreints au service militaire;

4° Le privilège de juridiction ou de n'être jugés que par les tribunaux ecclésiastiques, ou *privilegium fori*;

5° Le droit de n'être jamais contraints par la puissance séculière, ou *privilegium canonis* ;

6° Celui de n'être point soumis directement aux lois civiles.

Reprenons.

149. Le premier de ces privilèges est affirmé par saint Paul comme un avantage garanti par Dieu à ses ministres :

« No savez-vous pas que les ministres du temple mangent de ce qui est offert dans le temple, et que ceux qui servent à l'autel ont part aux oblations de l'autel? Ainsi le Seigneur ordonne que ceux qui annoncent l'Évangile vivent de l'Évangile (1). »

---

(1) « Nescitis quoniam qui in sacrario operantur, quæ de sacrario sunt edunt ; et qui altari deserviunt, cum altari participant ? Ita et Dominus ordinavit iis qui Evangelium annuntiant, de Evangelio vivere. » (St Paul, 1re *Épître* aux Corinthiens, IX, 13 et 14.)

Digitized by Google

Pour ceux qui croient au pouvoir d'enseigner de l'Église, le droit des ministres sacrés de recevoir des oblations résulte des paroles qui précèdent. L'Église, en effet, met au nombre des livres inspirés les écrits du grand Apôtre.

150. En second lieu, les clercs ne peuvent pas être imposés par l'autorité civile. C'est ce que nous avons déjà lu dans le dernier texte de Suarez (*De legibus*, Lib. III, cap. XXXIV, §. 2). « Les personnes ecclésiastiques ne doivent pas d'impôts, dit l'auteur, soit que cette exemption soit absolument de droit divin, soit qu'elle s'y trouve en germe et ait été formulée par le Pape. » « Non-seulement la personne de l'ecclésiastique, mais encore ses biens sont exempts des impôts et charges temporelles. » Ces paroles sont aussi de Suarez (1).

Le principe de l'immunité fiscale des clercs a été rappelé par Grégoire IX dans le canon que nous avons indiqué à la fin de l'article précédent. Ce texte est ainsi conçu :

« Contre les consuls et les recteurs de cités et contre toutes personnes qui se plaisent à accabler les églises et les clercs de tailles ou de contributions et d'exactions d'autre nature, le concile de Latran a voulu protéger l'immunité ecclésiastique, et il a interdit ces usurpations de pouvoir sous peine d'anathème. Il a décidé que les coupables et ceux qui les favorisent resteraient sous le coup de l'excommunication, jusqu'à réparation suffisante. Que si par exception un évêque et son clergé voient la société dans une grande détresse, et si sans être aucunement contraints ils viennent, à défaut de ressources chez les laïques, au secours

(1) « Non solum personæ ecclesiasticæ, sed etiam bona earum exempta sunt a temporalibus tributis et oneribus, ut constat ex cap. *Non minus* et cap. *Adversus*, de Immunitate ecclesiarum, cap. *Noverit*, de Sentent. excommunic., et capite *Quanquam*, de Censib. in 6. » (loc. cit.)

Digitized by Google

de cette détresse par des subsides imposés aux églises, ces laïques doivent accepter avec humilité, avec piété et reconnaissance, la subvention accordée. Par mesure de prudence, le Souverain-Pontife doit, au préalable, être consulté, parce qu'il est le gardien de l'intérêt général. De plus comme ces dispositions n'ont point mis fin à la malice de certains ennemis de l'Église de Dieu, nous décidons nous-mêmes que si ces hommes rendent directement ou par des délégués des édits et des jugements qui grèvent les églises ou les clercs, ces actes seront nuls d'une nullité perpétuelle (1). »

Telle est la volonté de l'autorité spirituelle, en principe, du moins, et sauf les dispositions tolérantes de l'Église. Or, n'avons-nous pas vu que la puissance religieuse a le pouvoir de prendre en toute matière et avec présomption de compétence les décisions réclamées par le bien des âmes ? N'est-elle pas la mandataire générale de Dieu pour le salut des hommes ?

Bien plus, le privilége de l'exemption d'impôt est au moins en germe dans le droit divin, selon ce que dit Suarez.

---

(1) « Adversus consules et rectores civitatum vel alios, qui ecclesias et ecclesiasticos viros talliis seu collectis et exactionibus aliis adgravare nituntur, volens immunitati ecclesiasticæ Lateranense concilium providere, præsumptionem hujusmodi sub anathematis districtione prohibuit : transgressores et fautores eorum excommunicationi subjacere præcipit, donec satisfactionem impenderint competentem. Verum si quando forte episcopus simul cum clericis tantam necessitatem et utilitatem prospexerint, ut absque ulla coactione ad relevandas utilitates vel necessitates communes, ubi laicorum non suppetunt facultates, subsidia duxerint per ecclesias conferenda : prædicti laici humiliter et devote recipiant cum gratiarum actione. Propter imprudentiam tamen quorumdam, Romanus Pontifex prius consulatur, cujus interest communibus utilitatibus providere. Quia vero nec sic quorumdam malitia contra Dei ecclesiam conquievit, adjicimus ut constitutiones et sententiæ quæ a talibus vel de ipsorum mandato fuerint promulgatæ inanes et irritæ habeantur, nullo unquam tempore valituræ... »

Digitized by Google

Il est fondé sur des paroles de Notre-Seigneur. Nous lisons dans saint Mathieu :

« Jésus et ses disciples étaient arrivés à Capharnaüm. Les collecteurs de la double drachme vinrent trouver Pierre. Votre maître, dirent-ils, n'a pas payé la double drachme ? Non, répondit Pierre. Comme il rentrait dans la maison où se trouvait Jésus, Notre-Seigneur le prévint et lui dit : Simon, que penses-tu de cette réclamation ? De qui les rois de la terre réclament-ils un tribut ou un impôt ? De leurs fils, ou bien d'autres personnes ? De ces dernières, répondit le disciple. Les fils sont donc libres, répartit Jésus. Mais pour ne point scandaliser ces hommes, va sur le bord de la mer et jette un hameçon. Le premier poisson qui montera, tu le tireras ; tu lui ouvriras la gueule et tu y trouveras une pièce de quatre drachmes. Tu iras ensuite la donner pour moi et pour toi (1). »

Dans ce texte, il faut distinguer la conclusion et le moyen par lequel Notre-Seigneur y arrive. La conclusion est fort nette. Non-seulement Jésus est exempt de l'impôt ; mais Pierre lui-même ne le doit pas. Et ce n'est point que l'impôt réclamé soit injuste, puisque les « fils », c'est-à dire Notre-Seigneur fils de Dieu et ceux qui représentent Jésus-Christ, en sont seuls exempts. Quant au moyen par lequel le Divin Maître arrive à cette conclusion, ce n'est point un

---

(1) « Et quum venissent Capharnaum, accesserunt qui didrachma accipiebant, ad Petrum, et dixerunt ei : Magister vester non solvit didrachma ? Ait : Etiam. Et quum intrasset in domum, prævenit eum Jesus, dicens : Quid tibi videtur, Simon ? Reges terræ a quibus accipiunt tributum vel censum ? A filiis suis, an ab alienis ? Et ille dixit : Ab alienis. Dixit illi Jesus : Ergo liberi sunt filii. Ut autem non scandalizemus eos, vade ad mare et mitte hamum ; et eum piscem qui primus adscenderit, tolle ; et aperto ore ejus, invenies staterem : illum sumens da eis pro me et te. » (St Matth., XVII, 23-26).

Digitized by Google

argument, mais simplement une comparaison. Ce n'est pas, en effet, sur une immunité dont jouissaient les enfants des rois de la terre, que Jésus peut avoir la pensée de fonder la liberté du fils de Dieu. Notre-Seigneur se borne donc à faire un rapprochement.

Le privilège de l'exemption d'impôt n'est donc pas contestable. Du reste, il n'a rien que de très-rationnel. L'impôt est un don que nous devons faire à la société. Mais le clerc est déjà tenu par les lois spéciales de son état, d'être prodigue de ses biens et de lui-même pour ses frères. Il y a donc une iniquité à le soumettre aux contributions civiles.

Toutefois, nous convenons que ce privilège n'est pas des plus indispensables à la dignité du clerc. Mais nous voulions en affirmer l'existence.

151. Troisièmement les clercs ne peuvent être astreints à prendre les armes. Le motif en est très-simple. C'est que l'autorité religieuse, usant de ce pouvoir de décider que nous venons encore de lui reconnaître, ne permet point le service militaire aux personnes ecclésiastiques.

Entre différents textes, j'en prends d'abord un dans le *Décret de Gratien*, II^me^ partie, cause XXIII, question VIII, canon IV :

« Si un clerc prend les armes et meurt soit à la guerre, soit dans une rixe, soit dans les jeux païens, le saint-sacrifice ne pourra être offert à son intention et on ne priera point pour lui. Il sera abandonné à la colère du Souverain-Juge. La sépulture cependant ne lui sera point refusée (1). »

Puis parmi les propositions du *Syllabus* se trouve l'erreur suivante :

---

(1) « Quicumque clericus aut in bello, aut in rixa, aut in gentilium ludis mortuus fuerit, neque in oblatione, neque in oratione pro eo postuletur; sed in manus incidat Judicis : sepultura tamen non privetur. »

Digitized by Google

« L'immunité personnelle en vertu de laquelle les clercs sont exempts de la milice, peut être abrogée sans aucune violation de l'équité et du droit naturel. Le progrès politique demande cette abrogation, surtout dans une société constituée d'après une législation libérale (1). »

L'immunité qui nous occupe, est, en effet, d'une équité manifeste : avant les souverains, est-ce que Dieu n'a pas le droit de recruter librement sa milice ?

Le devoir et le droit pour le clerc de ne point prendre les armes remontent à Jésus-Christ. Personne n'ignore cette parole du Sauveur adressée à Pierre qui venait de couper l'oreille d'un serviteur du prince des prêtres :

« Converte gladium tuum in locum suum..... » (St Matth., XXVI, 52).

C'est sur ce texte que le *Corps de droit canon* (loc. cit.) établit l'exemption cléricale du service militaire.

152. Quant au privilège de juridiction, il résulte déjà de ce fait établi plus haut, que l'Église revendique à bon droit le pouvoir de se réserver les causes dans lesquelles des clercs sont intéressés. Du reste, il est tout naturel que celui qui par sa consécration à Dieu s'est élevé au-dessus des laïques, ne soit point jugé par ses inférieurs. Dans les sociétés politiques, sans excepter la France, ne suit-on pas encore plus ou moins une règle semblable ? Enfin, aussi bien que le *Syllabus*, les canons sont formels. Ainsi nous lisons deux fois dans le *Corpus juris canonici* (*Décret*, IIe partie, cause XI, question I, canon II. — *Décretales*, L. II, T. II, chap. II) :

« Sans distinction de juge, un prêtre, un diacre, un clerc

---

(1) « XXXII. Absque ulla naturalis juris et æquitatis violatione potest abrogari personalis immunitas, qua clerici ab onere subeundæ exercendæque militiæ eximuntur; hanc vero abrogationem postulat civilis progressus, maxime in societate ad formam liberioris regiminis constituta. »

Digitized by Google

quelconque ou un membre inférieur d'une église ne peut être puni ou condamné sans la permission de l'évêque (1). »

Le *Décret* ajoute :

« Un clerc, quel que soit son rang, ne peut être sans la permission de l'évêque, appelé devant un juge séculier ; et un laïque ne peut porter une accusation devant ce magistrat contre aucune personne ecclésiastique (2). »

153. Si le privilége dont nous venons de parler existe, à plus forte raison en est-il de même du droit de n'être jamais contraint par la puissance séculière. Bien autrement que la violation de l'immunité juridictionnelle, la coercition civile pratiquée sur les clercs serait attentatoire à la dignité de personnes qui se sont données spécialement au Seigneur. A cette considération j'ajoute deux arguments absolument décisifs. Le premier est tiré de cette parole appliquée par Notre-Seigneur à saint Pierre comme à lui-même relativement aux contributions fiscales : « Ergo liberi sunt filii. » Si elle est vraie en ce sens que l'on ne peut imposer le clerc; elle l'est nécessairement quand il s'agit de le contraindre. Puis, après Jésus-Christ, l'autorité ecclésiastique, usant de son pouvoir de décider, et avec présomption de compétence, en ce qui concerne le bien des âmes, a sanctionné le privilége dont nous parlons : elle a établi la peine de l'excommunication contre ceux qui usent d'une violence quelconque à l'endroit d'un clerc.

Nous trouvons, en effet, parmi les personnes qui, d'après

(1) « Nullus judicum, neque presbyterum, neque diaconum, aut clericum ullum, aut minores ecclesiæ sine licentia pontificis per se distringat, aut condemnare præsumat. »

(2) « Clericum cujuslibet ordinis absque pontificis sui permissu nullus præsumat ad sæcularem judicem attrahere, nec laico quemlibet clericum liceat accusare. »

Digitized by Google

la constitution *Apostolicæ Sedis*, publiée par Pie IX (citée par Gury, II, n° 975), encourent l'excommunication de plein droit, avec réserve au Pape du droit d'absoudre :

« Les personnes qui usent de violence, avec intention perverse, contre les clercs et les religieux des deux sexes, sauf les exceptions tenant à la nature du fait ou à la personne, dans lesquelles d'après les lois ou par privilége, l'évêque peut absoudre (1). »

Cette doctrine n'est pas nouvelle : Suarez la donne comme indubitable.

« Considérons les lois civiles, dit le grand théologien, au point de vue de la force exécutoire. Il est indiscutable qu'elles n'ont point par elles-mêmes cette force coactive contre les clercs et qu'elles ne la reçoivent pas non plus du droit canon, quoique ceux qui les violent puissent être jugés et punis par leurs prélats, à raison de ce fait. La première partie de cette affirmation comprend deux propositions. La première est que les souverains civils ne peuvent contraindre le clerc à l'observation de leurs lois ; la seconde, qu'ils ne peuvent punir le délinquant. Ces deux propositions, du reste, se tiennent, parce qu'elles dérivent l'une et l'autre de ce que les princes et les juges laïques n'ont pas de juridiction coactive sur les clercs. Cette règle est très-certaine; c'est la conséquence du privilège de juridiction dont jouissent les personnes ecclésiastiques, et qui est même particulièrement nécessaire en matière pénale. Nous n'insistons pas sur cette immunité qui a été établie ailleurs, et qui est écrite non-seulement dans les saints canons, mais

(1) « Violentas manus, suadente diabolo, injicientes in clericos, vel utriusque sexus monachos, exceptis quoad reservationem casibus et personis de quibus jure vel privilegio permittitur, ut episcopus vel alius absolvat. »

Digitized by Google

aussi dans les lois des empereurs et des rois chrétiens. Ce n'est point, du reste, seulement en ce qui concerne les fautes contre la loi naturelle, que les clercs échappent à la compétence laïque, mais également pour les infractions aux lois humaines. Le privilège de juridiction est, en effet, absolu ; les textes ne distinguent pas. C'est qu'en effet il y a toujours la même raison : les égards dus à la dignité cléricale. De ce qui précède, résulte la distinction entre la force intérieure et la force exécutoire de la loi civile ; la première n'est nullement attentatoire à la dignité cléricale ; la seconde le serait extrêmement (1). »

154. Enfin les clercs ne sont pas soumis directement aux lois civiles. J'entends par là que ces règles prises en elles-mêmes n'obligent point les personnes ecclésiastiques. Tel est l'enseignement de Suarez ; mais l'illustre docteur avoue que cette doctrine est discutée. — Sans doute, disent cer-

---

(1) « Dicendum est de vi coactiva talium legum. In quo vera et certa resolutio est, has leges non comprehendere clericos quoad vim cogendi illos, nec quoad hoc per canones approbari, licet transgressores earum a suis Prælatis, et eorum arbitrio puniri possint propter talia delicta. Prior pars duo includit : unum est, auctores talium legum non posse cogere clericos ad illarum observationem, aliud est non posse punire transgressores : et unum sequitur manifeste ex alio, quia utrumque fundatur in potestate jurisdictionis coactiva quam non habent principes vel judices laici in ecclesiasticas personas. Quod est certissimum, quia personæ ecclesiasticæ gaudent immunitate fori, maxime in criminalibus ; quam immunitatem hic supponimus ex alio tractatu, et est per se nota in sacris canonibus, atque etiam in jure imperatorum et regum christianorum. Si autem ratione hujus immunitatis judicari non possunt clerici a magistratibus laicis propter delicta contra legem naturalem, ita neque propter delicta contra leges humanas, quæcumque illæ sint, quia privilegium fori absolutum est, et jura generaliter loquuntur, et est eadem ratio et decentia status clericalis in omnibus. Et in hoc cernitur clara differentia inter vim directivam et coactivam legis : nam in priori nulla est indecentia, in posteriori autem esset maxima. » (*De legibus*, L. III, cap. XXXIV, § 15.)

Digitized by Google

tains, les lois civiles ne sont pas applicables aux clercs par les tribunaux séculiers ; elles n'ont pas non plus quant à ces personnes de force coactive. Mais au for intérieur, les volontés des souverains obligent les clercs comme toute autre personne, parce que, sauf les exceptions ci-dessus indiquées, Jésus-Christ n'a point exempté ces derniers de cette obligation.—La réfutation de Suarez nous paraît victorieuse (*De legibus*, L. III, Cap. XXXIV, § 7-14). Il cite d'abord de nombreux canons desquels il résulte qu'aucun pouvoir n'appartient aux laïques sur les clercs ; puis il rappelle la doctrine du concile général de Latran tenu sous Léon X :

« D'après le droit divin et aussi selon les lois humaines, aucune puissance n'a été donnée aux laïques sur les clercs : Cum a jure tam divino quam humano laicis potestas nulla in ecclesiasticas personas attributa sit..... »

Suarez fait ensuite ce raisonnement : Si, comme certains prétendent, les lois civiles obligent par elles-mêmes les ecclésiastiques, un souverain séculier peut aussi les punir, pourvu qu'il prenne pour les juger certains d'entre eux ; or, cette conséquence est rejetée par tous les canonistes. L'auteur termine par des observations qui sont la condamnation des hommes qui ne veulent plus affirmer une vérité quand des potentats la contestent. Selon lui, il faut encore rejeter la première théorie, parce qu'elle favorise les empiétements des princes temporels déjà trop portés à l'usurpation par eux-mêmes, et encouragés par les théories haineuses des hérétiques et des schismatiques.

Qu'allons-nous donc conclure ? Donnerons-nous raison aux impies qui prétendent que le clerc n'est pas un concitoyen pour ceux au milieu desquels il vit, mais un étranger ? Non, certes. Le clerc, fût-il au-dessus des lois civiles, il n'en serait pas moins pour tous les hommes un frère en Jésus-Christ, et un frère particulièrement dévoué, de même qu'il a droit à une affection spéciale. Mais nous croyons après tous

Digitized by Google

les canonistes que les lois civiles obligent le clerc. Seulement, c'est indirectement et par l'intermédiaire des canons qui sanctionnent ordinairement, au moins d'une manière tacite, les lois séculières, lorsqu'elles n'ont rien d'opposé au droit de l'Église. Ainsi s'exprime Suarez en terminant : « Il est donc clair que les lois civiles n'obligent jamais les clercs par elles-mêmes. Toutes les fois que les clercs sont tenus de les observer, c'est grâce aux canons et à la raison (1). »

Il semblera peut-être que l'existence de cette immunité générale nous dispensait de prouver les privilèges spéciaux des clercs ; mais cette vue serait inexacte. D'une part, en effet, cette prérogative générale n'est pas aussi unanimement admise que les autres, bien que le concile de Latran l'ait rendue certaine ; puis comme souvent, par l'intermédiaire des canons, les lois civiles obligent les clercs en ce qui ne lèse point les immunités spéciales de ces personnes, la connaissance détaillée des droits dont nous avons d'abord parlé est indispensable.

---

(1) « Sic ergo facile intelligitur leges civiles nunquam obligare clericos virtute sua, sed quoties clerici ad eas observandas tenuntur, virtute canonum et rationis naturalis obligari. »

Digitized by Google

SECTION II.

POUVOIR DE L'ÉGLISE D'EXIGER LA SOUMISSION DES ÉTATS ET DES SOUVERAINS, EN VUE DU BIEN DES AMES, OU DE LA SUPRÉMATIE DE L'ÉGLISE.

155. Je parle ici de l'autorité ecclésiastique comme telle et, par suite, du Pape qui la résume ; mais non pas du Souverain-Pontife considéré comme chef d'État. Je ne dis certes pas qu'à ce dernier titre le Pape n'ait pas droit au secours des autres souverains temporels ; mais je ne veux pas traiter ici de cette assistance. Remarquez, toutefois, qu'elle peut être une conséquence de la soumission à laquelle les souverains sont tenus envers l'autorité ecclésiastique, en matière de morale. Il n'est pas impossible, en effet, que le Vicaire de Jésus-Christ les appelle à la défense des États pontificaux, pour conserver moins sa puissance temporelle que sa liberté de chef spirituel.

Avant d'aborder la thèse de la suprématie morale de l'Église, nous rappelons de nouveau que nos paroles n'ont point le caractère d'une revendication. Elles ont encore moins pour but de diminuer le respect qui est dû à la souveraineté civile. Depuis que les souverains, démocraties ou rois, ont été appelés à tendre sous la direction de l'Église à une fin surnaturelle, leur dignité a considérablement grandi. Ce que nous voulons seulement, c'est faire connaître et accepter l'enseignement des grands docteurs

Digitized by Google

catholiques relativement à la hiérarchie des pouvoirs. Nous retirons par avance toute explication qui serait une exagération de la pensée de ces illustres maîtres.

Le pouvoir de l'Église d'exiger la subordination des États et des souverains en vue du bien des âmes repose d'abord sur le droit général que cette autorité possède de statuer en tout ce qui concerne les intérêts du salut. Elle peut ainsi, et avec présomption de compétence, commander, par rapport à cette fin, aux États et aux souverains.

Mais veut-on un argument spécial ? La conclusion sera la même. Dieu, dans ses actes, a sa gloire en vue. Or, ici-bas, celle-ci consiste principalement dans la pratique des vertus chrétiennes préparant les hommes à la vision béatifique, ou dans le bien, le salut des âmes. Telle est donc la fin à laquelle les œuvres de Dieu se rapportent ; tel est, notamment, le but qu'il se propose, soit directement, soit indirectement, quand il approuve la contrainte exercée ou les volontés émises par un père ou un souverain. De ces deux chefs, c'est le second qui m'occupe, mais, par occasion, je mentionne aussi le premier. Les autorités paternelle ou civile sont donc conférées avec cette destination : le salut de ceux qui dépendent du père ou du souverain. C'est là, que d'après leur constitution même, elles doivent tendre. Or, le pouvoir qui a été surtout chargé de conduire les hommes à cette fin, c'est l'Église. Apparemment, les paroles : « Sicut misit me Pater et ego mitto vos », ont au moins cette signification. D'autre part, l'unité existe nécessairement dans le plan divin, puisque le Créateur est un. Les autorités que nous avons nommées, doivent donc soumission à la puissance spirituelle en vue de la pratique des vertus chrétiennes, et l'Église a le droit d'exiger cette attitude.

De plus, les souverains ne doivent-ils pas régler leur conduite d'après ce que demande le bien de leurs États ? Or, celui-ci réclame impérieusement la subordination de

Digitized by Google

l'autorité civile à la puissance religieuse. La raison nous le dit : la suprématie du pouvoir religieux est pour les peuples une garantie de bon gouvernement, parce qu'en tout ce qui peut être nuisible ou utile aux intérêts du salut, elle met le souverain dans la dépendance d'une autorité que dirige l'Esprit de Dieu.

Enfin, en ce qui concerne spécialement cette conséquence du principe de la subordination, que l'autorité civile ne peut mettre obstacle aux décisions de l'Église, nous ajouterons encore un argument. C'est qu'étant donnée la vraie source de sa faculté de commander, un souverain est sans pouvoir pour opposer sa volonté à celle de l'Église. Cette origine, c'est la loi d'assistance mutuelle nous prescrivant d'accepter une direction commune efficace. D'où il résulte que la prérogative du commandement n'appartient aux souverains que dans les limites de la loi de charité, c'est-à-dire sauf proportion entre l'avantage à obtenir et le sacrifice réclamé. Or, il n'est pas contestable, après ce qui a été dit dans notre précédent argument, que la société n'a rien à gagner et perd plutôt beaucoup, lorsque les décisions de l'Église ne sont pas observées. Les injonctions destinées à les combattre ne méritent donc pas l'obéissance.

156. Peu importe, d'ailleurs, la religion du possesseur de l'autorité paternelle ou civile. Ce n'est pas, en effet, sur sa qualité possible de chrétien que nous nous basons, mais sur la nature respective des pouvoirs en présence. On peut dire aussi avec la même justesse, que si un père ou un souverain infidèles ne doivent pas, avant d'être baptisés, observer les règles de l'Église sur la pratique des vertus chrétiennes, ils ne peuvent cependant nuire au bien surnaturel de leurs subordonnés, et, selon la loi de charité, ils peuvent, suivant les cas, devoir y contribuer. Prenons d'abord un exemple relatif à l'autorité paternelle. Sans doute l'Église défend de baptiser les fils d'infidèles contre le

Digitized by Google

gré de leurs parents, tant qu'ils sont trop jeunes pour adhérer par eux-mêmes aux vérités révélées ; mais il peut arriver que cette interdiction ne soit pas respectée. Quel sera la situation du père infidèle ? Il aura, théoriquement du moins. l'obligation de se faire l'auxiliaire de l'Église en vue de l'éducation chrétienne de son enfant. De même, un souverain infidèle devrait à l'autorité ecclésiastique les secours qu'elle lui demanderait pour la défense soit de ses temples, soit de chrétiens menacés à cause de leur religion, ou pour la propagation des vérités chrétiennes. Seulement, ces personnes ignoreront souvent de bonne foi leur devoir. Mais il n'est pas impossible non plus qu'elles en soient instruites. Peut-être connaissent-elles la vérité et les lois de notre religion, et ne sont-elles tenues éloignées de celle-ci que par la force des passions. Aussi avons-nous voulu appliquer cette loi de la subordination même aux chefs infidèles. Puis notre but était surtout de montrer par l'étendue de cette obligation, combien elle est stricte pour les parents et les gouvernements chrétiens.

Le Pape saint Grégoire, écrivant à l'empereur Maurice, la rappelle à ce pieux souverain :

« Sachez, ô grand empereur, que la souveraine puissance vous est accordée d'en haut, afin que la vertu soit aidée, que les voies du ciel soient élargies, et que l'empire de la terre serve l'empire du ciel (1). »

157. Objecterait-on que les souverains ne peuvent être tenus de se faire les auxiliaires de l'Église en ce qui concerne la pratique des vertus chrétiennes, parce qu'ils n'ont pas

(1) « Ad hoc enim potestas super omnes homines dominorum meo- » rum pietati cœlitus data est, ut qui bona appetunt, adjuventur ; ut » cœlorum via largius pateat, ut terrestre regnum cœlesti regno famu- » letur. » (S. Greg. *Ep.* Lib. III. Ep. LXV, tom. II. Rapportée par Bossuet, dans l'oraison funèbre de Henriette de France.).

Digitized by Google

eux-mêmes le pouvoir d'imposer à leurs sujets des obligations en vue de cette fin ? Ce serait une double erreur. D'une part, on m'accordera qu'un souverain peut, grâce à la loi de charité qui prescrit aux citoyens l'assistance réciproque, imposer à ses sujets une direction commune en vue du bien moral mutuel. J'espère, du reste, établir cette vérité dans le chapitre V. Or, le bien moral mutuel, il est dans la pratique du christianisme, parce que c'est la seule religion qui nous rende agréables à Dieu. D'autre part, abstraction faite de ce premier objectif : le bonheur commun, tous les hommes doivent s'assister en vue du règne du christianisme, parce que ce but est celui auquel Dieu, de qui nous tenons nos facultés, rapporte tout, et que le Créateur veut, par suite, que nous tendions à cette fin selon nos moyens d'action. C'est pour cette fin que nous avons été créés. De plus, le Souverain-Maître a institué une autorité à laquelle il a donné le pouvoir de commander en vue de cette fin suprême ; c'est l'Église. Dès lors, abstraction faite de son pouvoir en vue du bien commun, un souverain peut commander ou défendre selon les volontés de la puissance spirituelle, car il agit alors comme délégué d'une autorité dont les décisions obligent les citoyens. Peu importe la religion de ceux-ci. A la vérité, les infidèles ne sont pas soumis aux lois de l'Église sur la pratique de la religion de Jésus-Christ, parce qu'ils ne sont pas encore chrétiens, mais ils doivent cependant, par application de la loi naturelle de charité, coopérer à l'œuvre chrétienne. Jésus-Christ, du reste, est le Roi de tous les hommes, et l'Église peut exercer, en vue du bien des âmes, le pouvoir de commander de son divin fondateur.

Dans la situation que l'établissement de l'Église leur a faite, le pouvoir des souverains se trouve donc augmenté ? Oui ; mais que l'on n'oublie pas qu'en tout ce qui concerne le bien moral, les souverains ne peuvent agir qu'à titre de

Digitized by Google

subordonnés. Un roi ne peut donc entreprendre de convertir des infidèles à la pointe de la baïonnette, parce que l'Église n'entend pas procéder de la sorte ; et si pour ramener des enfants égarés, elle a adopté un système de tolérance, il n'appartient pas aux souverains temporels d'agir par la rigueur.

158. Du système hiérarchique que nous venons d'exposer, il résulte que depuis l'établissement du christianisme, les souverains ne sont demeurés indépendants que pour ce qui regarde uniquement la prospérité de leurs États, c'est-à-dire pour les affaires purement temporelles. L'Église a la suprématie non seulement dans les affaires appelées mixtes, qui de leur nature touchent aux intérêts spirituels ou moraux et aux intérêts du temps, mais aussi dans les affaires temporelles, c'est-à-dire intéressant par elles-mêmes la prospérité et non le salut, lorsqu'en fait elles ont un côté moral. L'Église peut interdire aux souverains les mesures qu'ils seraient disposés à prendre au détriment du christianisme, ou annuler les décisions prises, s'il est trop tard pour les prévenir. Elle peut exiger d'eux les mesures temporelles réclamées par le bien des âmes, ou même, en cas de refus, agir à leur place. En un mot, l'autorité religieuse a un pouvoir indirect sur les affaires temporelles. Cette proposition, comme les précédentes qu'elle résume, dérive nécessairement du principe de la subordination. Elle est d'ailleurs très formellement enseignée par saint Thomas, Suarez et Bellarmin.

Nous lisons dans la partie authentique (1) du traité *De regimine principum* de saint Thomas :

(1) Dans la *Dissertatio IV Bernardi Mariæ de Rubeis* (de Rossi), l'authenticité des deux premiers livres de l'*Opusculum de regimine* est mise hors de doute. Cette étude se trouve dans l'édition de Parme des Œuvres de saint Thomas d'Aquin, tome XVI, p. 500.

Digitized by Google

« La possession de Dieu n'est pas un but que l'homme puisse atteindre par ses propres forces. Il lui faut le secours divin, selon cette parole de l'Apôtre (*Epître aux Romains*, VI, 23) : « Par la grâce de Dieu, nous arriverons à la vie éternelle. » Nous conduire à cette fin n'est donc pas l'œuvre des hommes, mais d'un gouvernement divin. Pour ce gouvernement il faut un roi qui ne soit pas seulement homme, mais qui soit Dieu. Ce roi, c'est Notre-Seigneur Jésus-Christ qui, faisant des hommes les fils de Dieu, les a introduits dans la gloire céleste. Ce roi a des ministres. Afin de séparer les affaires temporelles des intérêts du salut, ce ne sont point les souverains temporels, mais les prêtres qu'il a choisis, et principalement le Pontife suprême, le successeur de Pierre, le vicaire du Christ, le Pontife romain, auquel tous les souverains de la chrétienté doivent être soumis comme à Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même. A celui, en effet, à qui il appartient de conduire les hommes à leur dernière fin, doivent être soumis ceux qui les conduisent seulement à des fins plus rapprochées ; les seconds sont sous l'empire du premier (1). »

Nous retrouvons dans ces dernières paroles de saint

---

(1) « Quia finem fruitionis divinæ non consequitur homo per virtutem humanam, sed virtute divina juxta illud Apostoli Rom. 6, 23 : « Gratia Dei vita æterna » ; perducere ad illum finem non humani erit, sed divini regiminis. Ad illum igitur regem hujusmodi regimen pertinet qui non est solum homo, sed etiam Deus, scilicet ad Dominum nostrum Jesum Christum, qui homines filios Dei faciens in cœlestem gloriam introduxit. Hujus ergo regni ministerium, ut a terrenis essent spiritualia distincta, non terrenis regibus, sed sacerdotibus est commissum, et præcipue summo Sacerdoti, successori Petri, Christi vicario, Romano Pontifici, cui omnes reges populi christiani opportet esse subditos sicut ipsi Domino Jesu Christo. Sic enim ei ad quem finis ultimi cura pertinet, subdi debent illi ad quos pertinet cura antecedentium finium, et ejus imperio dirigi. » (*De regimine principum*. L. I, c. XIV).

Digitized by Google

Thomas le second des arguments que nous avons développés à l'appui de la thèse générale de la subordination.

Ecoutons maintenant Suarez :

« Entre la loi canonique et la loi civile, il n'y a point, absolument parlant, de rapport de subordination ; bien que la loi canonique soit d'un ordre supérieur, régulièrement elle ne s'impose point en droit civil, car la loi civile elle aussi est suprême dans sa sphère. Mais néanmoins au point de vue du bien des âmes, la loi civile est subordonnée à la loi ecclésiastique, et peut être abrogée par cette dernière. Ce fait se produit dans deux hypothèses. La première est celle d'une loi civile relative à une matière qui de sa nature paraît temporelle, mais a été élevée au rang des intérêts spirituels, comme le contrat matrimonial, les legs pieux, les biens ecclésiastiques, et choses semblables. La seconde est celle d'une loi civile qui statue en matière vraiment temporelle, mais est contraire aux bonnes mœurs, ou renferme un péril pour les âmes. Des lois civiles de la première et de la seconde des catégories que nous venons de distinguer, ont été réprouvées par les canons comme essentiellement immorales, ou même abrogées comme étant simplement fâcheuses. Il est inutile de rapporter ici ces exemples (1). »

---

(1) « Dicendum ergo legem canonicam et civilem, absolute spectatas, non habere inter se subordinationem ; nam licet canonica sit dignior, formaliter non est a superiori jurisdictione ; nam etiam civilis est suprema in suo ordine. Nihilominus tamen in ordine ad bonum animæ, lex civilis subordinatur ecclesiasticæ, et ideo sub hoc respectu hæc potest illam abrogare ; hoc autem contingit duplici titulo. Unus est, si lex civilis versetur circa materiam, quæ, licet secundum se temporalis videatur, ad spiritualem ordinem evecta est, ut est contractus matrimonii, dispositio ad pias causas, bona ecclesiastica et similia. Alius est, si lex civilis etiam in propria materia sit contra bonos mores, vel inferat periculum animæ, et utroque modo inveniuntur leges civiles, per ecclesiasticas vel reprobatæ tanquam per se malæ, vel etiam abrogatæ tanquam minus convenientes, quas his referre necessarium non judico. » (*De legibus*, L. VI, c. XXVI, § 3).

Digitized by Google

Plus loin, le même auteur dit que les prélats inférieurs ne peuvent déroger aux règles établies par une autorité ecclésiastique plus élevée, et il ajoute :

« Les laïques peuvent encore beaucoup moins prendre des décisions en opposition réelle avec les canons; ils ne peuvent y déroger, ni diminuer en quoi que ce soit les obligations qui en résultent. L'infériorité des laïques devant toute personne qui a le droit de porter des canons, est beaucoup plus grande que l'infériorité des prélats ecclésiastiques devant leurs supérieurs ; et le pouvoir qu'ici nous refusons aux laïques serait beaucoup plus insolite. Par conséquent beaucoup plus que les prélats inférieurs, les laïques sont sans droit pour édicter une loi qui soit contraire aux canons ou aux statuts ecclésiastiques, ou pour déroger, d'une manière quelconque à ces règles, et il en est ainsi même pour celles qui émanent des prélats les moins élevés (1). »

« Si certains canonistes semblent parler autrement, la contradiction n'est que dans les termes. Les laïques, disent-ils, en effet, peuvent édicter des lois contraires aux canons, pourvu que la contrariété ne soit pas réelle, et que ces lois restent dans les limites de la compétence civile; les laïques, au for civil, peuvent disposer contrairement à ce que décident les canons dans le for ecclésiastique. Or, cela est très-exact ; les canons n'obligent point les laïques dans leur for, et par conséquent leurs lois ne peuvent pas déroger réelle-

(1) « Sequitur secundo, multo minus posse laicos statuere proprie contra canones derogando illis, seu eorum obligationem aliqua ex parte minuendo. Ratio est, quia multo magis inferiores sunt laici respectu omnium legislatorum canonum, quam inferiores Prælati ecclesiastici respectu superiorum, multoque minus legitur laicis data talis potestas : ergo multo minus possunt laici contra quoslibet canones vel statuta ecclesiastica, etiam infimorum Prælatorum, legem condere, vel eis quovis modo derogare... » (§ 8).

Digitized by Google

ment aux canons. Aussi le Panormitain dit-il, sur le chapitre *Quod clericis*, que les lois civiles peuvent disposer contrairement aux canons dans les matières qui concernent les laïques, pourvu que les canons ne réprouvent point ces lois, et qu'elles ne soient pas contraires aux bonnes mœurs (1). »

De ces paroles de Suarez, il résulte que la puissance religieuse a un pouvoir indirect sur les affaires civiles ou temporelles, puisque le théologien affirme qu'elle peut abroger les lois des souverains si ces règles sont contraires au bien des âmes, tandis que ces souverains ne peuvent rien contre les canons, ni même contre les statuts des prélats inférieurs. Voici, du reste, un autre texte tout à la fois plus précis et plus général :

« La vraie doctrine est que le Souverain-Pontife n'a pas de pouvoir temporel direct sur toute la terre, mais seulement sur les royaumes ou les provinces dont il est le chef temporel. Mais pour entendre cette doctrine selon la vérité et selon la tradition catholique, une distinction doit être faite. Affirmer que toute autorité civile même indépendante dans sa sphère est subordonnée à l'autorité du Souverain-Pontife, ce n'est point prétendre que le Souverain-Pontife a un pouvoir temporel direct, distinct de sa puissance spirituelle, par lequel il peut directement gouverner toute l'Église au

---

(1) « Doctores canonistæ qui contrario modo loqui videntur, revera non contradicunt, sed in diverso sensu loquuntur. Dicunt enim laicos posse leges ferre contra canones, non secundum propriam contrarietatem, sed secundum proportionem ad suum forum, id est, laicos, in foro civili et temporali, posse contrario modo disponere quam canones in suo foro disponant. Quod verissimum est, quia illi canones non obligant laicos pro foro suo, nec leges illæ derogant canonibus in foro suo. Et ita dixit Panorm. in cap. *Quod clericis*, quod leges possunt disponere contra canones in rebus concernentibus ipsos laicos, ubi nec canones legibus resistunt, nec illæ sunt contra honestatem morum.... » (§ 9).

Digitized by Google

point de vue des affaires temporelles. La première de ces deux propositions est vraie et certaine, non point à cause du pouvoir temporel de Pierre, mais à cause de son pouvoir spirituel, auquel l'autorité temporelle est subordonnée en vue de la fin que l'Eglise doit atteindre (1). »

Nous citerons aussi Bellarmin :

« En ce qui concerne les lois civiles, régulièrement le Pape ne peut point, comme Pape, les établir ou les confirmer ou les abroger, parce qu'il n'est point chef politique de l'Église. Mais cette intervention lui est cependant permise, si quelque loi civile est nécessaire ou nuisible au salut des âmes, et si les souverains en refusent, soit l'établissement, soit l'abrogation.

« Aussi est-ce une excellente règle que nous donne la Glose au chapitre *Possessor*, relativement au titre *De regulis juris* du *Sexte*, quand elle dit : lorsque sur un même point il y a contrariété entre les lois des empereurs et celles des Papes, et que ce point importe à la morale, la loi impériale est abrogée par la loi pontificale. C'est ainsi que la loi ecclésiastique contenue dans le dernier chapitre du titre *De præscriptionibus*, a abrogé la loi impériale que nous trouvons au Code, au titre *De præscriptionibus XXX vel XL annorum*, et qui admet la prescription, même en cas

---

(1) « Vera sententia est, summum Pontificem non habere directam potestatem temporalem in universum orbem sed solum in illa regna vel provincias quarum est dominus temporalis ; ut autem hæc sententia vere et catholice intelligatur, advertendum est aliud esse omnem potestatem etiam supremam in illo ordine esse subjectam potestati summi Pontificis, aliud vero quod summus Pontifex habeat directam potestatem temporalem distinctam ab spirituali, per quam per se directe possit civiliter gubernare totam Ecclesiam : nam illud primum verum et certum est, non tamen propter temporalem potestatem Petri, sed propter spiritualem, et cui temporalis in ordine ad finem illius subjicitur. » (*De legibus*, L. III, c. VI, § 3).

Digitized by Google

de mauvaise foi. On ne pouvait, en effet, bénéficier de cette disposition, sans commettre un péché mortel. Mais quand il s'agit d'un intérêt temporel et qui ne concerne nullement les âmes, la loi pontificale ne peut abroger la loi impériale; toutes les deux doivent être suivies, l'une dans le for ecclésiastique, l'autre au civil.

« En ce qui concerne les jugements, régulièrement le Pape ne peut point, comme Pape, juger en matière temporelle. C'est justement, en effet, que saint Bernard s'adressant au pape Eugène, dit dans le livre premier de son traité *De consideratione*: « Les intérêts mesquins de la terre ont leurs juges qui sont les rois et les princes de la terre. Pourquoi vous introduire dans un domaine qui n'est pas le vôtre? Pourquoi moissonner hors de votre champ? » Saint Bernard dit encore: « C'est sur les péchés et non sur les richesses que s'étend votre pouvoir. » Mais néanmoins lorsque le salut des âmes le veut impérieusement, le Pape peut juger au temporel. C'est ce qui arrive lorsqu'il ne se trouve personne en état de rendre la justice, ou lorsque ce sont deux rois qui sont en litige, ou bien lorsque ceux qui peuvent et doivent juger, refusent de porter une sentence. Aussi saint Bernard ajoute-t-il: « Mais autre chose est d'intervenir incidemment dans les affaires temporelles, autre chose d'en faire son domaine, comme si elles étaient dignes d'une telle autorité et de tels maîtres. »

« De son côté, Innocent III, au chapitre *Per venerabilem*, dans le titre *Qui filii sunt legitimi*, dit que la juridiction temporelle n'est exercée qu'occasionnellement par le Pape (1). »

---

(1) « Quantum ad leges, non potest Papa, ut Papa, ordinarie condere legem civilem, vel confirmare, aut infirmare leges principum quia non est ipse princeps Ecclesiæ politicus; tamen potest omnia illa facere, si

Digitized by Google

158bis. Aussi naturellement que le pouvoir indirect, auquel il se rattache, du reste, le droit à l'assistance résulte du principe de la subordination. Ainsi le Concile de Trente a excommunié les magistrats qui, malgré la demande de l'évêque, n'interviennent pas contre ceux qui attentent à la clôture monastique des religieuses (*Conc. Trid.* Sess. 25. cap. 5. *De Regular.* Rapporté par Gury, II, N° 977, VI).

159. Du principe de la subordination en vue du bien des âmes, dérive encore pour l'Église le droit de déposer les souverain civils, lorsque le bien spirituel des sujets le demande.

---

aliqua lex civilis sit necessaria ad salutem animarum, et tamen reges non velint eam condere, aut si alia sit noxia animarum saluti, et tamen reges non velint eam abrogare.

« Itaque optima est regula quam tradit Glossa ad cap. *Possessor, de reg. jur. in Sexto*, quæ talis est : quando de eadem re contrariæ inveniuntur leges imperatoriæ et pontificiæ, si materia legis est res animarum periculum concernens, abrogatur lex imperatoria per pontificiam, et hoc modo lex pontificia, quæ habetur cap. fin. *De præscriptionibus* abrogavit legem imperatoriam, quæ habetur in Codice *De præscriptionibus* XXX vel XL *annorum* etiam cum mala fide, quia non poterat servari sine mortali peccato. At quando materia legis est res temporalis non concernens animarum periculum, non potest lex pontificia abrogare legem imperatoriam, sed utraque servanda est ; illa in foro ecclesiastico. ista in foro civili.

Quantum ad judicia non potest Papa, ut Papa, ordinarie judicare de rebus temporalibus. Recte enim Bernardus Eugenio libro primo *De Consideratione*, dicit : « Habent hæc infirma et terra judices suos, reges et principes terræ. Quid fines alienos invaditis ? » Quid falcem vestram in alienam messem extenditis ? » Item : « In criminibus, non in possessionibus potestas vestra. » At nihilominus in casu quo id animarum saluti necessarium est, potest Pontifex assumere etiam temporalia judicia, quando nimirum non est ullus qui possit judicare, ut cum duo reges supremi contendunt, vel quando qui possunt et debent judicare, non volunt sententiam ferre. Unde ibidem Bernardus : « Sed aliud est, inquit, incidenter excurrere in ista, aliud vero incumbere istis, tanquam dignis tali et talium intentione rebus. »

« Et Innocentius III, cap. *Per venerabilem, qui filii sunt legitimi*, dicit jurisdictionem temporalem solum casualiter Pontificem exercere. » (*De Summo Pontifice*, L. V, c. VI).

Digitized by Google

On peut faire rentrer dans le pouvoir indirect ce droit de déposition. Mais nous avons préféré l'en détacher, à cause de son importance.

Pour le mieux des intérêts physiques, l'autorité religieuse ne pourrait prononcer la déchéance d'un souverain ; mais s'il s'agit de sauvegarder la foi menacée, assurément le pouvoir ecclésiastique a le droit dont il s'agit. L'Église peut en toute matière prendre les décisions que réclame le bien religieux ; en considération de cette fin, tout est subordonné à son autorité. D'ailleurs, si les sujets sont chrétiens, ou s'il y a des fidèles parmi eux, et c'est à peu près la seule hypothèse où l'Église songera à exercer sa prérogative, un autre raisonnement conduit à la même solution. La puissance ecclésiastique peut, en effet, pour le bien des âmes, dispenser les sujets chrétiens de l'obéissance ou même la leur défendre: « Tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel.» Et ici encore il importe peu que le pouvoir appartienne à un infidèle. Cette circonstance fait que le souverain n'est pas soumis aux lois de l'Église sur la pratique des vertus chrétiennes ; mais le lien n'en est pas moins brisé entre lui et ses sujets : le texte que nous venons de rappeler est absolu, et l'argument tiré de la subordination nécessaire des autorités à celle qui conduit à la fin suprême n'admet pas de distinction. Seulement il est vrai que si le possesseur du pouvoir civil est baptisé, l'autorité religieuse a un nouveau titre à le déposer, quand cette rigueur est nécessaire au bien spirituel des sujets. Chrétien, en effet, il est soumis à la juridiction pénale de la puissance ecclésiastique.

Je ne sache pas que l'Église ait jamais usé de son droit contre les souverains infidèles ; mais elle a prononcé la déchéance de plusieurs rois ou empereurs chrétiens. Nommons Henri IV, déposé en 1076, Frédéric Ier en 1160, Othon IV et Jean-sans-Terre en 1211, Frédéric II en 1245 (Audisio, *Droit public de l'Eglise*. Tome II, p. 115).

Digitized by Google

Saint Thomas reconnaît ce droit de déposition, et se prononce même pour la déchéance de plein droit, en cas d'apostasie du souverain constatée dans une sentence d'excommunication. L'Ange de l'École déclare d'ailleurs également que le prince infidèle peut être dépossédé par l'Église de son autorité sur ses sujets chrétiens.

Saint Thomas se pose cette question : « Un Souverain perd-il par l'apostasie de la foi l'autorité sur ses sujets, de telle sorte que ceux-ci ne soient plus tenus de lui obéir ? », et il répond :

« Il paraît qu'un prince ne perd pas, par le fait de son apostasie, l'autorité qu'il a sur ses sujets, de telle sorte que ceux-ci ne soient plus tenus de lui obéir..... — Mais le contraire ressort évidemment de ces paroles de Grégoire VII (*Décret de Gratien*, II[e] partie, cause XV, question VI, canon LV) : « Conformément aux décrets rendus par nos prédécesseurs de sainte mémoire, nous déclarons, en vertu de notre autorité apostolique, délier du serment de fidélité tous ceux qui l'ont prêté à des excommuniés, et nous défendons aux premiers, de toutes les manières, d'obéir aux seconds, jusqu'à ce que ceux-ci aient fait une complète réparation. » Or, les apostats sont excommuniés aussi bien que les hérétiques, comme le dit la décrétale *Ad abolendam*, au titre De *hæreticis*. Donc on ne doit pas obéir aux souverains apostats. Comme nous l'avons vu (quest. 10, art. 10), l'infidélité ne répugne pas par elle-même à l'autorité, parce que l'autorité dérive du droit des gens qui est un droit humain, et que le droit divin sur lequel repose la distinction des fidèles et des infidèles, ne détruit pas le droit humain. Mais quelqu'un qui tombe dans l'infidélité, peut être soumis à un jugement qui lui enlève le droit d'exercer la puissance dont il est revêtu, comme cela peut arriver aussi pour des fautes d'une autre nature. Il n'appartient pas à l'Église de punir l'infidélité dans ceux qui n'ont jamais reçu la foi, selon ce

Digitized by Google

que dit l'Apôtre dans sa première épitre aux Corinthiens, chap. V : « Pourquoi entreprendrais-je de juger ceux qui sont en dehors de l'Église ? ». Mais elle peut punir par une sentence l'infidélité de ceux qui ont reçu la foi, et c'est un châtiment convenable qu'ils ne puissent plus commander à des fidèles. De leur gouvernement pourrait, en effet, résulter une grande altération de la foi, parce que, comme il a été dit, « l'apostat dans la dépravation de son cœur médite le mal et sème les querelles ». Il cherche à éloigner les hommes de la foi. C'est pourquoi, du moment où un homme est, par jugement, frappé d'excommunication, par le fait même ses sujets sont affranchis de son autorité et déliés de leur serment de fidélité (1). »

---

(1) *Utrum princeps propter apostasiam a fide, amittat dominium in subditos, ita quod obedire non teneantur ?*

« Videtur quod princeps propter apostasiam a fide non amittat dominium in subditos, quin ei teneantur obedire.... Sed contra est, quod Gregorius VII dicit : « Nos sanctorum prædecessorum statuta tenentes, eos qui excommunicatis, fidelitate aut juramenti sacramento sunt constricti, apostolica autoritate a sacramento absolvimus ; et ne eis fidelitatem observent, omnibus modis prohibemus, quousque ad satisfactionem veniant. ». Sed apostatæ a fide sunt excommunicati, sicut et hæretici, ut dicit Decretalis extra. *De hæret.* cap. *Ad abolendam.* Ergo principibus apostatantibus a fide non est obediendum. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, infidelitas secundum seipsam non repugnat dominio, eo quod dominium introductum est de jure gentium, quod est jus humanum. Distinctio autem fidelium et infidelium est secundum jus divinum, per quod non tollitur jus humanum. Sed aliquis per infidelitatem peccans potest sententialiter jus dominii amittere, sicut etiam quandoque propter alias culpas. Ad Ecclesiam autem non pertinet punire infidelitatem in illis qui nunquam fidem susceperunt, secundum illud Apostoli *ad Cor.*, VI : « Quid mihi de his qui foris sunt, judicare ? ». Sed infidelitatem illorum qui fidem susceperunt, potest sententialiter punire ; et convenienter in hoc puniuntur, quod subditis fidelibus dominari non possunt. Hoc enim vergere posset in magnam fidei corruptionem ; quia, ut dictum est, « homo apostata pravo corde machinatur malum, et jurgia seminat, » intendens homines

Digitized by Google

Un peu auparavant, saint Thomas s'est demandé si « les infidèles peuvent avoir autorité ou juridiction sur les fidèles, » et il a répondu :

« Il paraît que les infidèles peuvent avoir autorité ou juridiction sur les fidèles..... — Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Il appartient à celui qui commande de juger ceux qui relèvent de son autorité. Or les infidèles ne peuvent pas juger les fidèles, car l'Apôtre dit dans sa première épître aux Corinthiens, chapitre VI : « Comment se trouve-t-il quelqu'un parmi vous, qui, ayant un différend avec une autre personne, ose l'appeler en jugement devant les méchants (c'est-à-dire les infidèles) et non devant les saints ? ». On voit donc que les infidèles ne peuvent pas commander aux fidèles. Toutefois il faut reconnaître qu'une double distinction doit être faite. Premièrement s'agit-il d'une institution nouvelle qui élève au pouvoir suprême ou à une autre charge publique des infidèles qui commanderont à des chrétiens ? Un tel établissement ne peut aucunement être permis, car il serait un scandale et un danger pour la foi. Il est facile, en effet, à ceux qui exercent une juridiction d'influencer ceux qui leur sont soumis, à moins que ceux-ci n'aient une grande vertu. De plus les infidèles méprisent la foi, quand ils connaissent les défauts des croyants. Voilà pourquoi l'Apôtre défendait aux chrétiens de porter leurs différends devant un juge infidèle. L'Église ne permet donc aucunement que les infidèles acquièrent l'autorité sur les chrétiens, ou qu'ils leur soient préposés dans une fonction quelconque. Mais s'agit-il, en second lieu, d'un

---

separare a fide. Et ideo, quam cito aliquis per sententiam denuntiatur excommunicatus propter apostasiam a fide, ipso facto ejus subditi sunt absoluti a dominio ejus, et juramento fidelitatis quo ei tenebantur. » (2. 2. Quæst 12, art. 2).

Digitized by Google

pouvoir suprême ou subordonné, déjà établi quand se produit la différence de religion? Ici il faut considérer que ce pouvoir est une institution de droit humain, tandis que la distinction entre le fidèle et l'infidèle est de droit divin. Or le droit divin, qui a son principe dans la grâce, ne détruit pas le droit humain qui découle de la raison naturelle. La distinction entre le fidèle et l'infidèle, prise en elle-même, ne détruit donc point le pouvoir suprême ou subordonné d'un infidèle sur des chrétiens. Cependant une sentence ou une autre décision de l'Église, qui a l'autorité de Dieu, peut détruire ce pouvoir, car les infidèles méritent, par leur infidélité même, de perdre toute puissance sur ceux qui sont devenus enfants de Dieu (1). »

---

(1) *Utrum infideles possint habere prælationem, seu dominium super fideles ?*

« Videtur quod infideles possint habere prælationem vel dominium supra fideles..... Sed contra est, quod ad eum qui præest, pertinet habere judicium super eos quibus præest. Sed infideles non possunt judicare de fidelibus; dicit enim Apostolus, I *ad Cor.*, VI : « Audet aliquis vestrum habens negotium adversus alterum, judicari apud iniquos (id est infideles) et non apud sanctos. » Ergo videtur quod infideles fidelibus præesse non possint. Respondeo dicendum quod circa hoc dupliciter loqui possumus. Uno modo de dominio vel prælatione infidelium super fideles de novo instituenda, et hoc nullo modo permitti debet; cederet enim hoc in scandalum et in periculum fidei. De facili enim illi qui subjiciuntur aliorum jurisdictioni, immutari possunt ab eis quibus subsunt, ut sequantur eorum imperium, nisi illi qui subsunt fuerint magnæ virtutis. Et similiter, infideles contemnunt fidem, si fidelium defectus cognoscant. Et ideo Apostolus prohibuit ut fideles non contendant judicio coram judice infideli. Et ideo nullo modo permittit Ecclesia, quod infideles acquirant dominium super fideles, vel qualitercumque eis præficiantur in aliquo officio. Alio modo possumus loqui de dominio vel prælatione jam præexistenti. Ubi considerandum est, quod dominium et prælatio introducta sunt ex jure humano; distinctio autem fidelium et infidelium est ex jure divino, Jus autem divinum, quod est gratia, non tollit jus humanum, quod est ex naturali ratione. Ideo distinctio fidelium et infidelium, secundum se considerata, non tollit

Digitized by Google

Bellarmin admet aussi le droit de déposition. Après avoir comparé l'Église à l'âme humaine et l'État au corps, le grand cardinal ajoute dans un texte dont nous ne donnerons que la première partie, les deux autres, qui ont trait au pouvoir indirect ayant été citées plus haut :

« Pour préciser davantage et rendre plus claire notre doctrine, comparons le pouvoir spirituel du Pape avec les personnes séculières : les juges et les princes, avec les lois civiles et avec les jugements civils.

« En ce qui concerne les personnes, régulièrement le Pape ne peut point, comme Pape, déposer les princes temporels, même pour une juste cause, de la même manière qu'il dépose les évêques, c'est-à-dire comme juge ordinaire. Mais il peut disposer des royaumes, ôter la souveraineté à l'un et la conférer à l'autre comme chef spirituel suprême, si cela est nécessaire au salut des âmes (1). »

Suarez enseigne la même doctrine :

« On peut distinguer deux catégories de rois infidèles : celle des souverains qui n'ont jamais été baptisés et ne

---

dominium et prælationem infidelium supra fideles. Potest tamen juste per sententiam vel ordinationem Ecclesiæ auctoritatem Dei habentis, tale jus dominii vel prælationis tolli, quia infideles merito suæ infidelitatis merentur potestatem amittere super fideles qui transferuntur in filios Dei. » (2. 2. Quæst. 10, art. 10).

(1) « Ut autem magis in particulari explicemus hæc omnia, comparanda est potestas Papæ spiritualis cum personis judicum, seu principum secularium, cum legibus eorum civilibus, et cum eorum foro et judiciis.

« Quantum ad personas, non potest Papa, ut Papa, ordinarie temporales principes deponere, etiam de justa causa, eo modo quo deponit Episcopos, id est tanquam ordinarius judex ; tamen potest mutare regna et uni auferre atque alteri conferre tanquam summus princeps spiritualis, si id necessarium sit ad animarum salutem. » (De Summo Pontifice, L. V, c. VI).

Digitized by Google

sont point apostats, celle des princes hérétiques apostats. Sur les premiers, l'Église n'a point de juridiction directe. Elle ne peut donc les punir, ni les priver de l'autorité, à ne considérer qu'eux-mêmes. Mais si parmi leurs sujets se trouvaient des fidèles qu'ils détourneraient de la foi ou de l'obéissance à l'Église, ou bien si de quelque manière ils les entraînaient manifestement dans le vice, alors l'Église aurait contre eux une cause juste de guerre et elle pourrait pour la défense du bon droit priver ces souverains de leur autorité et de leurs royaumes. Seulement, jusqu'à ce que cette mesure soit exécutée, ils conservent leur pouvoir. Sur les rois hérétiques apostats, au contraire, l'Église a un pouvoir direct et personnel, grâce au Baptême. Elle peut donc, à titre de répression du crime d'infidélité et d'hérésie, les priver de leur puissance. Cependant jusqu'à l'heure actuelle, l'Église ne les a point déclarés déchus par le fait même, du moins en ce sens qu'ils ne perdent pas de plein droit la possession ou l'usage du pouvoir. Bien plus, leur crime n'autorise pas à les renverser, aussi longtemps qu'ils n'ont pas été jugés par l'autorité ecclésiastique. C'est ce qui résulte du chapitre *Cum secundum leges,* au titre *De hæreticis*, dans le *Sexte* (1). »

Bref, quand le bien des âmes demande que l'Église dépose

(1) « Distinguere possumus duplices reges infideles, quidam nunquam baptizati, nec apostatæ a fide; alii sunt hæretici apostatæ. In priores, non habet Ecclesia jurisdictionem directam; et ideo non potest illos punire, nec per se regnis privare. Si autem sub se haberent fideles et eos vel a fide averterent vel ab obedentia Ecclesiæ, vel alias ad pravos mores manifeste inducerent, tunc Ecclesia haberet justum bellum contra il os, possetque eos in defensionem innocentium potestate et regno privare: quamdiu vero non privantur, suam retinent potestatem. In posteriores autem habet Ecclesia directam potestatem, et per se, ratione baptismi, et ideo in pœnam infidelitatis et hæresis potest eos hac otestate privare; hactenus vero non privavit eos ipso facto, saltem

Digitized by Google

un souverain, elle est en droit de le faire, parce qu'alors l'autorité religieuse n'a rien moins que le pouvoir de commander de Jésus-Christ.

160. Nous repoussons les systèmes historique et gallican. Le système historique a été exposé par Fénelon, dans le chapitre 39me de la *Dissertation touchant le Souverain-Pontife*, et depuis, cette théorie n'a guère cessé d'avoir des partisans. D'après cette doctrine, l'autorité ecclésiastique, même dans la personne du Souverain-Pontife, n'a pas reçu de Jésus-Christ les deux prérogatives dont nous avons surtout parlé : le pouvoir indirect et le droit de déposition. Elles ont plus ou moins appartenu aux Papes, pendant les siècles du moyen-âge, il est vrai ; mais pourquoi ? Parce que les peuples de ce temps, lorsqu'ils reconnaissaient un roi ou un empereur, se réservaient le droit de ne pas lui obéir, dans le cas où il aurait pris quelque mesure nuisible au bien du christianisme, et même d'être déliés de toute obligation envers lui, après une sentence de déposition prononcée par le Père de leurs âmes.

Ce système est manifestement un essai de transaction entre la foi intégrale et l'erreur qui ne veut pas reconnaître la souveraineté suprême de l'Église dans tout ce qui concerne le salut. Mais il faut bien avouer que ce compromis est tout à l'avantage des adversaires de la puissance religieuse. Personne, en effet, ne conteste que ces pactes historiques, cette réserve dans la promesse d'obéissance, ne sont plus en usage. Les souverains peuvent donc être tranquilles ; dans la résistance ou la guerre qu'ils feront à

---

quantum ad retentionem et usum illius potestatis : imo nec de facto illa dejici possunt, donec per sententiam ecclesiasticam declarentur, juxta cap. *Cum secundum leges*, *De Hæreticis*, in Sexto. » (*De legibus*, L. III, c. X, § 6).

Digitized by Google

l'Église, ils agiront toujours avec autorité. Je n'ai pas besoin, après la démonstration que nous venons de terminer, de réfuter ce système en tant qu'il nie le pouvoir indirect et le droit de déposition pris comme conséquences de la suprématie du pouvoir religieux ou de son droit à la subordination des souverains, toutes les fois que les intérêts spirituels sont en jeu. Quant à l'allégation de ces pactes entre les peuples et leurs rois, nous ne demandons pas mieux que de la croire vraie.

Je ferai seulement deux remarques. On croit ne s'en prendre qu'à la souveraineté suprême de l'Église, et c'est son indépendance qu'on lui enlève. Si le pouvoir indirect n'existe pas, l'autorité religieuse logiquement n'a pas le droit de défendre ou de prescrire pour le bien des âmes ce que le pouvoir civil a commandé ou interdit. Deux volontés contradictoires ne peuvent évidemment pas être efficaces en même temps par rapport à la même personne. Il faut que l'une des deux disparaisse. On dit ici que l'autorité civile peut maintenir la sienne ; c'est donc que l'autre volonté doit, en cas de conflit, être réputée non avenue. D'après le système historique, l'Église cesse d'être libre dans ses lois. Elle devient une autorité subordonnée. J'ajoute, en second lieu, que l'attitude des partisans de la théorie que je combats est assez difficile à comprendre. Leur désir d'expliquer la conduite de plusieurs Souverains-Pontifes qui ont usé du pouvoir indirect ou du droit de déposition, prouve que les hommes dont nous parlons sont des amis respectueux du Saint-Siége. Dès lors, comment peuvent-ils parler d'un pouvoir arbitral ou d'origine conventionnelle, là où les Papes ont formellement déclaré qu'ils agissaient en vertu des pouvoirs divins inhérents à leur charge ? N'avons-vous pas lu plus haut cette formule de déposition écrite par saint Grégoire VII :

« Nos sanctorum prædecessorum statuta tenentes, eos

Digitized by Google

qui excommunicatis, fidelitate aut juramenti sacramento sunt constricti, *apostolica auctoritate* a sacramento absolvimus; et ne eis fidelitatem observent omnibus modis prohibemus, quousque ad satisfactionem veniant? »

161. Le système gallican ne diffère pas, à vrai dire, du système historique. C'est encore la négation des deux mêmes prérogatives. Toute la différence est que maintenant nous ne sommes plus en présence d'hommes qui cherchent à remplacer les pouvoirs surnaturels dont nous affirmons l'existence, par des droits d'origine humaine.

La théorie gallicane a été formulée par Bossuet, dans la première des quatre propositions de 1682:

« Première Proposition. A saint Pierre et à ses successeurs les Vicaires du Christ et à l'Église elle-même, Dieu a donné l'autorité en matière spirituelle et en ce qui concerne les intérêts du salut, mais non en matière civile ou temporelle. Notre-Seigneur, en effet, a dit : « Mon royaume n'est pas de ce monde », et ailleurs : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu. » De là cette parole de l'Apôtre : Que tout homme soit soumis à ceux qui sont au-dessus de lui, car l'autorité n'existe que par Dieu; les autorités qui existent, ont été établies par Dieu. C'est pourquoi celui qui résiste à l'autorité résiste à un établissement de Dieu. » En matière temporelle, les rois et les princes ne sont donc subordonnés, dans l'organisation établie par Dieu, à aucune autorité ecclésiastique. Le pouvoir des clefs qui appartient à l'Église, ne lui permet point de déposer les souverains, soit directement soit indirectement, ni de dispenser les sujets des devoirs de la fidélité et de l'obéissance, ni de les délier du serment de fidélité. Cette doctrine est nécessaire à la tranquillité publique; elle n'est pas moins utile à l'Église qu'à la puissance séculière, et elle doit être

Digitized by Google

admise comme conforme à la parole de Dieu, à la tradition des Pères et aux exemples des saints (1). »

Je laisse de côté les trois autres propositions et notamment la quatrième, car je n'ai nullement à m'occuper du gallicanisme pris dans le sens de négation de l'infaillibilité du Pape.

La doctrine dont nous venons de citer le principal défenseur, a été soutenue aussi par Fleury dans son *Histoire ecclésiastique*, Ellies Du Pin dans le *Traité de la puissance ecclésiastique et temporelle*, Frayssinous et le cardinal de la Luzerne (Audisio, loc. cit. p. 117).

Bossuet invoque cette parole de Jésus-Christ : « Regnum meum non est de hoc mundo. » (St Jean, XVIII, 36). Mais ce texte est la condamnation de ceux qui soutiennent l'indépendance absolue du pouvoir civil : le royaume de Dieu n'est pas de ce monde, parce qu'il est au-dessus. C'est ce que nous lisons dans le même Évangile, VIII, 23. A des Juifs qui murmurent contre lui, Jésus répond :

« Vos de deorsum estis, ego de supernis sum. Vos de mundo hoc estis, ego non sum de hoc mundo. »

---

(1) « Primum : beato Petro ejusque successoribus Christi vicariis ipsique Ecclesiæ rerum spiritualium et ad æternam salutem pertinentium, non autem civilium ac temporalium, a Deo traditam potestatem, dicente Domino : *Regnum meum non est de hoc mundo*, et iterum, *Reddite ergo quæ sunt Cæsaris Cæsari, et quæ sunt Dei Deo ;* ac proinde stare apostolicum illud : *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit ; non est enim potestas nisi a Deo : quæ autem sunt, a Deo ordinatæ sunt. Itaque qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit.* Reges ergo et principes in temporalibus nulli ecclesiasticæ potestati Dei ordinatione subjici, neque auctoritate clavium Ecclesiæ, directe vel indirecte deponi, aut illorum subditos eximi a fide atque obedientia, ac præstito fidelitatis sacramento solvi posse ; eamque sententiam publicæ tranquillitati necessariam, nec minus Ecclesiæ quam imperio utilem, ut verbo Dei, Patrum traditioni et sanctorum exemplis consonam omnino retinendam. » (Cleri gallicani de ecclesiastica potestate Declaratio).

Digitized by Google

Comment, du reste, les paroles alléguées auraient-elles le sens qu'on leur prête ? Ne viennent-elles pas de Celui qui a dit : « Tout pouvoir m'a été donné ? » Et lorsque Jésus ordonnait à Pierre de remettre l'épée dans le fourreau, n'ajoutait-il pas :

« Ne sais-tu point que je n'aurais qu'à prier mon Père, et qu'il m'enverrait aussitôt plus de douze légions d'anges ? (1). »

Dans le texte cité par Bossuet, Notre-Seigneur ne renonce donc nullement à son autorité supérieure aux gouvernements terrestres ; il dit seulement qu'il n'use pas de sa puissance selon l'esprit du monde, que décidé à s'immoler pour nous, il ne veut point se soustraire aux mains de Pilate. C'est, en effet, quand ce juge l'invite à se disculper, que notre Rédempteur répond de la sorte et il précise en ajoutant : « Mais maintenant mon royaume n'est point d'ici. — Nunc autem regnum meum non est hinc. (St Jean XVIII, 36). »

L'auteur de la Déclaration invoque encore cette parole : « Reddite ergo quæ sunt Cæsaris Cæsari, et quæ sunt Dei, Deo. (St Mathieu, XXII, 16-21). » Quel argument peut-on tirer de ce texte ? Il faut rendre à Dieu ce qui est à Dieu, et par conséquent laisser à Jésus-Christ les pouvoirs qu'il a donnés à son Église, car c'est pour lui-même qu'il les a réservés. N'est-il pas avec elle jusqu'à la consommation des siècles ? Si ce texte ne démontre pas les droits en question, il ne les nie donc pas non plus.

Enfin le passage de saint Paul (Rom, XIII, 1 et 2) également cité dans la première des propositions de 1682, n'est nullement décisif. Le grand apôtre résume ainsi sa pensée : « Qui

(1) « An putas quia non possum rogare Patrem meum, et exhibebit mihi modo plus quam duodecim legiones angelorum ? » (St Mathieu, XXVI, 53).

Digitized by Google

potestati resistit, Dei ordinationi resistit. » Oui, celui qui résiste à l'autorité, résiste à Dieu ; mais un souverain politique est-il encore l'autorité quand il prend ou maintient une mesure interdite ou annulée par la puissance spirituelle, ou quand celle-ci l'a déposé ? Le texte ne le dit pas. Bien mieux : il cadre parfaitement avec la vraie doctrine. Les souverains ne peuvent pas résister à l'autorité de l'Église, parce que ce serait résister à Dieu lui-même.

162. Nous garderons donc notre croyance au pouvoir indirect et au droit de déposition. Contre celui-ci oserait-on objecter qu'il est inutile, et que pour la préservation morale d'un peuple, c'est assez qu'en vertu du pouvoir indirect, l'Église annule les lois civiles qui compromettraient la religion ? Ce serait montrer bien peu d'expérience et oublier la facilité déplorable avec laquelle les hommes cèdent à la séduction ou à la crainte. Et si l'on conteste ou l'on décrie les deux pouvoirs dont il s'agit en alléguant les abus possibles, je réponds qu'un tel soupçon est une injustice et un outrage. Le passé ne nous montre-t-il pas la puissance spirituelle toujours pleine de discrétion et de mansuétude dans l'exercice de ses droits ? Et pour l'avenir, si cette garantie ne suffit point, ne savons-nous pas que le Saint-Esprit habite dans l'Église (St Jean XX, 22), et que Jésus-Christ a promis à son Épouse de ne l'abandonner jamais (St Mathieu, XXVIII, 20)? Que l'on consulte l'histoire. De l'autorité ecclésiastique ou de la puissance civile, laquelle a le plus abusé ? Incontestablement, c'est l'autorité séculière. Dès lors, n'est-il pas déraisonnable de restreindre par prudence la première au profit de la seconde ? Nous ne demandons pas mieux cependant que de faire une concession, qui n'a, du reste, pour les raisons que nous venons de dire, aucune portée pratique. Les ordres de la puissance spirituelle doivent être présumés utiles aux âmes. Notre-Seigneur l'a revêtue de son autorité, et par conséquent n'a pas entendu que nous puissions dis-

Digitized by Google

cuter avec l'Église. Cependant la raison est l'intermédiaire sans lequel il n'y a pas de commandement même divin qui nous atteigne. Or, la raison ne pourrait pas voir la nécessité pour les souverains de se soumettre à une décision extravagante, manifestement étrangère au bien des âmes, que l'autorité religieuse voudrait leur imposer. Supposons, par exemple, que l'Église se mette à préciser les règles des ajournements ou des saisies, ou bien, abstraction faite de circonstances particulières, à prescrire la construction d'un chemin de fer. Mais je me hâte d'ajouter que je flétris de telles hypothèses comme des calomnies à l'endroit de la sainte Église.

163. D'anciens auteurs et même nombreux, sont allés plus loin que nous (Suarez, *De legibus*, L. III, c. VI, § 1). Ils ont attribué à l'Église le pouvoir direct en matière civile, considérant les princes comme des délégués du Pape, même dans les questions où le salut des âmes n'est pas en cause. A la vérité, il y a ces paroles de Jésus-Christ : « Tout pouvoir m'a été donné. » — « Comme mon Père m'a envoyé, je vous envoie. » Mais cependant l'Église n'a pas hérité de tous les pouvoirs de son divin fondateur. Jésus-Christ n'a transmis aux Apôtres que ses pouvoirs relatifs au salut des âmes. C'est démontré par un grand nombre de passages de l'Évangile et notamment par la suite du premier des deux textes que nous venons de rappeler. Notre-Seigneur, en effet, continue en disant :

« Allez donc, enseignez les nations, baptisant les hommes au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit et leur apprenant à garder tous les commandements que je vous ai donnés (1). »

---

(1) « Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, docentes eos servare omnia quæcumque mandavi vobis. » (St Mathieu, XXVIII, 19 et 20).

Digitized by Google

De même, le second texte se complète de la manière suivante :

« Quand il eut prononcé ces paroles, il souffla sur eux et dit : Recevez le Saint-Esprit : les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez et ils seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez (1). »

L'Eglise n'a donc pas reçu d'autre mission que de procurer le salut des âmes.

N'est-ce point pour le faire comprendre à ses Apôtres, que Jésus-Christ, bien qu'il possédât tous les pouvoirs, comme il l'a dit lui-même, refusa de juger une question de partage entre héritiers, dans une hypothèse où, à défaut de circonstances spéciales, son intervention n'était point utile au bien spirituel (2)? Jésus-Christ a donc voulu la distinction des deux autorités. Pour quel motif? La suite du texte ne nous le fait-elle pas entendre? Le Sauveur s'adressant de nouveau à ses disciples, leur dit : « Gardez-vous de l'avarice... » L'amour déréglé des biens de la terre résulte facilement, en effet, de l'exercice de l'autorité civile.

164. De tout ce qui précède, se dégagent des conclusions importantes.

La vérité relativement aux rapports de l'Église et de l'État est dans la subordination de l'autorité civile au pouvoir spirituel en tout ce qui concerne le bien des âmes. La théorie de l'union de l'Église et de l'État n'est vraie que dans ce sens d'union hiérarchique. Est plus faux encore le

---

(1) « Hæc quum dixisset, insufflavit, et dixit eis : Accipite Spiritum Sanctum : quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt » (St Jean, XX, 22 et 23).

(2) « Ait autem ei quidam de turba: Magister, dic fratri meo ut dividat mecum hæreditatem. At ille dixit illi : Homo, quis me constituit judicem aut divisorem super vos? Dixitque ad illos : Videte, et cavete ab omni avaritia » (St-Luc, XII, 13-15).

Digitized by Google

système de « l'Église libre dans l'État libre ». C'est la séparation. L'Église a droit à plus que la liberté. D'ailleurs cette thèse n'est qu'une parole sonore ; elle implique contradiction. L'Église n'est pas absolument libre dans ses commandements, si le pouvoir civil l'est dans les siens.

Mais la séparation de l'Église et de l'État, telle que la conçoivent ceux qui inscrivent cette formule dans leurs programmes est encore bien plus contraire à la vérité. Les partisans de ce système abusent des mots : pour eux, l'Église séparée de l'État, c'est l'Église non pas seulement privée de la suprématie à laquelle elle a droit, mais tenue par les gouvernements pour inexistante ; ce sont ses lois contrariées, son enseignement prohibé, ses sacrifices interrompus et les canaux de la grâce interceptés, ses jugements contredits, sa propriété violée, ses clercs forcés de quitter leur ministère de paix pour le service des armes, c'est, en un mot, la négation de l'Église par l'État.

Digitized by Google

SECTION III.

DES MODIFICATIONS DONT LES DROITS DE L'ÉGLISE SONT SUSCEPTIBLES.

165. Nous avons déjà vu que les droits du pouvoir spirituel sont indépendants de la religion des autorités avec lesquelles il peut se trouver en conflit.

D'autre part, l'Église ne peut pas renoncer à ses prérogatives. Jésus-Christ les a données à ses Apôtres et les maintient à leurs successeurs non pour eux-mêmes, mais pour le succès d'une œuvre qu'il chérit plus que toutes les autres : notre salut. Une renonciation serait sans efficacité.

Seulement, l'autorité ecclésiastique n'est évidemment point en faute, si elle n'empêche pas la violation de ses droits quand cela lui est impossible, ou lorsqu'elle croit meilleur pour les intérêts spirituels de souffrir une injustice. Jésus-Christ ne lui demande pas l'impossible, et il lui a laissé le discernement des moyens à prendre. Ai-je besoin d'ajouter que la faiblesse extérieure ou la patience de l'Église n'absolvent pas les coupables, si le pouvoir religieux ne consent à effacer leur faute ?

L'Église peut aussi renoncer par convention à exercer l'une ou l'autre de ses prérogatives de telle ou telle manière dans certaines circonstances déterminées. Ainsi elle a le droit d'instituer les évêques ; mais elle peut promettre de ne pas l'exercer sans avoir attendu pendant un temps

Digitized by Google

d'une durée raisonnable, que tel gouvernement lui présente ou lui nomme le prêtre auquel il désire voir attribuer le diocèse vacant. L'Église, il est vrai, ne peut pas renoncer au doit lui-même dont il s'agit; mais elle ne l'abandonne pas dans la promesse dont nous parlons. L'inviolabilité du dépôt confié par Jésus-Christ n'est donc pas un obstacle. De même, l'autorité ecclésiastique ne peut pas renoncer à la liberté d'acquérir; mais elle peut renoncer à tel bien ecclésiastique.

Des promesses du genre de celles dont nous venons de parler sont donc régulièrement possibles; et par conséquent, une fois faites et acceptées, elles sont obligatoires : en d'autres termes, il y a contrat. Or, les pactes dans lesquels l'Église prend de ces engagements portent le nom de concordats. Je conclus donc, malgré mon respect pour ceux qui pensent autrement, qu'un concordat est un contrat. Seulement, il faut bien déterminer le caractère de cette convention; si tous les auteurs avaient pris ce soin, peut être la controverse à laquelle je viens de faire allusion ne serait-elle pas née. Un concordat n'est pas un contrat d'aliénation des prérogatives elles-mêmes de l'Église; mais se plaçant dans les circonstances où la convention est conclue, l'autorité religieuse renonce, dans une mesure qu'elle détermine, à exercer l'un ou l'autre de ses droits. Dans ces limites, il y a engagement et par conséquent contrat.

Il n'y a donc pas lieu de distinguer comme certains proposent de le faire, et d'attribuer le caractère contractuel aux promesses concordataires relatives aux biens concédés par l'Église, tandis qu'on le refuserait aux clauses concernant les prérogatives quelconques de l'autorité ecclésiastique. Il y a cependant cette grande différence, que l'abandon de biens ecclésiastiques ne restreint même pas l'exercice de la faculté d'acquérir qui appartient à l'autorité spirituelle. Cette renonciation peut donc être absolue.

Digitized by Google

CHAPITRE IV.

DE LA SOCIÉTÉ INTERNATIONALE.

166. Je divise ce chapitre en deux sections, pour traiter d'abord de la société internationale naturelle, et rechercher ensuite s'il existe une société surnaturelle entre les États.

Digitized by Google

SECTION I.

DE LA SOCIÉTÉ INTERNATIONALE NATURELLE.

167. J'entends par société internationale naturelle *l'union de tous les États en tant qu'ils ont pour fin la gloire de Dieu et leur bonheur mutuel, et qu'ils y tendent par des moyens communs.* On se demandera peut-être pourquoi nous parlons de cette société avant d'avoir traité des éléments qui la composent. C'est qu'il m'a paru bon de ne pas diviser l'étude des différentes sociétés universelles, d'autant mieux que celle dont il s'agit maintenant n'est, comme nous l'avons dit plus haut, que la société universelle proprement dite, avec cette seule différence que les hommes y sont groupés en États. Du reste, tous mes lecteurs ont déjà sur ceux-ci des notions sommaires, ou bien ils trouveront ces données dans le présent chapitre.

Je divise cette section en deux articles :

De l'existence de la société internationale naturelle ;
Des lois de cette société.

Digitized by Google

ARTICLE I.

De l'existence de la société internationale naturelle.

168. Cette société existe. Rappelons d'abord ce qui est nécessaire et suffisant pour qu'il y ait société. Il faut une union de personnes tendant à une même fin par des moyens communs. Mais il suffit que ce but et ces moyens soient obligatoires.

Voici maintenant ma preuve. Que sont les États? Ce sont les hommes en tant que réunis par groupes autour de souverains. Or, n'avons-nous pas vu et n'est-il pas évident, d'une part, que tous les hommes doivent tendre à la gloire de leur Créateur suivant les moyens d'action dont ils disposent, et d'autre part, qu'au point de vue de leurs obligations réciproques, ils doivent s'assister, selon leurs moyens d'action, en vue du service de Dieu et de leur bonheur mutuel? Ils doivent donc, en vue de cette double fin, se servir des moyens qu'ils possèdent comme membres d'États. Par conséquent, tous les hommes pris comme membres d'États, ou, plus brièvement, les États pris collectivement, tendent à une même fin par des moyens communs. La société internationale naturelle telle que nous l'avons définie, existe donc (Taparelli, *Essai théorique de droit naturel*, L. VI. — *Institutes du droit naturel*, par M. B.., II. p. 461).

Contre cette démonstration, l'on n'objectera point, j'aime

Digitized by Google

à croire, qu'une société est une union de personnes, tandis que ce que nous appelons la société internationale est une union d'États. Ceux-ci sont-ils autre chose qu'un homme puis un autre et ainsi de suite, en tant que soumis à un même souverain ?

Digitized by Google

ARTICLE II.

Lois de la société internationale naturelle.

169. Cette société n'a pas d'autre chef que Dieu lequel n'a pas plus de devoirs à l'égard des nations qu'il n'en a envers les individus. Nous n'avons donc à parler que des devoirs des États, pris comme membres de la société internationale naturelle, envers Dieu, et de leurs obligations réciproques. Mais ces deux sujets ont un point de départ commun. De même, en effet, qu'un individu, les États ont d'abord le devoir général d'agir selon ce que Dieu leur ordonne, car le fait que des hommes sont organisés en sociétés politiques ne les dispense pas de l'obligation d'obéir en tout à la volonté divine.

170. Parlons maintenant des devoirs dont les peuples, considérés au point de vue des moyens d'action qu'ils ont l'un sur l'autre, sont tenus directement envers le Souverain Maître. Les hommes doivent tendre dans tout leur être à la gloire du Créateur. Les États qui sont les hommes groupés autour de souverains doivent donc aussi se proposer ce but. Notamment ils doivent chercher à rendre à Dieu un culte extérieur, à titre de membres de la société internationale. Ils doivent se proposer pour but de rendre à Dieu un culte international.

171. J'arrive aux devoirs des États entre eux. Les lois naturelles qui imposent ces obligations portent proprement

Digitized by Google

le nom de lois internationales naturelles, et leur réunion forme le droit international naturel, ou droit des gens naturel. Je dis « droit des gens naturel », et moyennant ce qualificatif, aucune équivoque ne me paraît possible. Sans lui, il en serait autrement. Chez beaucoup d'auteurs, en effet, l'expression de « droit de gens » désigne aussi un ensemble de règles qui sont des lois positives, mais ont cette particularité qu'elles se retrouvent dans beaucoup de législations. C'est le droit des gens intérieur.

Les lois internationales naturelles se résument en une seule que nous connaissons : les États doivent tendre à leur bonheur réciproque. Il s'agit donc simplement pour nous d'appliquer ce principe.

Les hommes vivant sous un même souverain doivent éviter de s'unir pour tourner au mal les volontés des citoyens d'un autre État : un peuple doit éviter d'en corrompre un autre.

Un État doit aussi s'abstenir d'entraver la liberté d'une autre nation, pourvu cependant que celle-ci ne se porte pas, soit au mal, soit à la violation d'un droit, soit à un malheur. Ces trois exceptions ne sont pas moins certaines que la règle. User de contrainte envers un peuple dans l'une ou l'autre de ces hypothèses, ce n'est point manquer à l'obligation dont les États sont tenus, de tendre à leur bonheur mutuel. Or, telle est, au fond, la seule règle de leurs rapports, parce qu'ils ne doivent s'aimer qu'à cause de Dieu, lequel veut seulement notre bonheur ou la perfection de notre être.

Des hommes ne peuvent pas davantage faire servir leur union sous un même gouvernement, à induire en erreur les intelligences des habitants d'un autre pays ; ils sont coupables, s'ils y propagent de fausses doctrines.

Enfin, pas plus lorsqu'ils sont unis que séparément, des hommes ne peuvent s'attaquer à certains de leurs semblables,

Digitized by Google

sous prétexte que ceux-ci sont étrangers. Mais, semblable à une des obligations individuelles que nous avons étudiées, ce devoir est loin d'être absolu. Nous constaterons cette vérité, quand nous étudierons les lois de la guerre.

172. Jusqu'à présent nous ne nous sommes occupés que des conséquences négatives de la loi qui prescrit aux États de tendre à leur bonheur mutuel. Mais nous avons dit, en démontrant l'existence de la société internationale, que les États se doivent assistance, parce que ce sont des hommes en tant que groupés sous des souverains, et que les hommes doivent s'aider selon les moyens d'action dont ils disposent. La règle qui commande aux États de tendre à leur bonheur réciproque, ne prescrit donc pas seulement des abstentions; elle a aussi ses applications positives. Indiquons-les.

D'abord, les citoyens d'un État doivent empêcher les volontés comprises dans un autre de se tourner au mal ou d'y être entraînées, les intelligences d'adhérer à l'erreur, et les corps d'être exposés à un malheur ou d'en être victimes.

Dès lors, il ne faut pas se contenter de dire, comme nous l'avons fait plus haut, qu'une nation peut en empêcher une autre de commettre le mal, de violer un droit ou de tomber dans un malheur: il ne s'agit pas seulement d'un droit, mais d'un devoir, parfois au moins.

En second lieu, les États doivent s'aider à approcher du bonheur. C'est ainsi qu'un peuple doit encourager les volontés qui dans un autre État tendent au bien, et les intelligences qui cherchent le vrai: par exemple, envoyer à une nation égarée, des hommes qui prêcheront les vertus et la vérité par leur parole et la sainteté de leur vie. Un peuple peut également devoir secourir une nation dans le besoin: importer sur le territoire de celle-ci les marchandises dont cette dernière est dépourvue, ou, à l'inverse, permettre l'entrée des objets qu'une nation sans ressources a recueillis ou fabriqués afin de les vendre et de prévenir la misère, ou de sortir de l'état de pauvreté.

Digitized by Google

Mais ces devoirs d'assistance ou de charité sont loin d'être absolus. Dans quels cas existent-ils? Il faut, comme dans la société universelle proprement dite, comparer la détresse de l'État qui a besoin de l'assistance de tel autre peuple, avec les inconvénients que la charité présente pour celui-ci; il faut aussi tenir compte des titres particuliers que le premier peut avoir à l'obligeance du second. Comment juger après cet examen? Selon les règles que nous avons données dans le chapitre II de la IV^me^ partie. Si un État, par exemple, demande l'importation de certaines denrées à un autre peuple qui ne peut pas s'en défaire sans inconvénient sérieux, ce service ne sera pas dû. Ou bien. à l'inverse, le premier demande à pratiquer l'exportation dans un pays qui en souffrira, parce que les industries de ce dernier seront atteintes, et qu'ainsi le travail perdant de sa valeur, la misère deviendra plus grande; la nation menacée peut, en pareil cas, fermer ses ports ou ses frontières aux marchandises de l'extérieur. La prohibition est alors légitime. A plus forte raison sera-t-il permis, dans des circonstances analogues, de soumettre les marchandises étrangères à des droits protecteurs, qu'ils soient simplement compensateurs, ou qu'ils soient protecteurs dans le sens d'un avantage accordé à la production nationale. De même, un État peut avoir de bonnes raisons pour exclure de son territoire certains étrangers, ou refuser de garantir leurs droits comme ceux des citoyens. Il s'agit peut-être de ménager des susceptibilités nationales, de sauvegarder l'esprit propre à un peuple, ou la dignité de l'État traité sans égards par le pays auquel ces étrangers appartiennent, d'assurer, en posant le principe de la réciprocité, le respect et la considération des nationaux éloignés de la patrie. Mais ce qu'on aurait légitimement refusé à tel peuple, on pourra le devoir à l'amitié d'un autre, aux services qu'il aura rendus. Je ne parle point d'une promesse qui lui aurait été

Digitized by Google

faite, puisqu'alors il s'agirait d'un devoir de justice et ne donnant pas autant lieu à appréciation.

Après cet exposé général du droit des gens naturel, nous devons subdiviser. Deux premiers paragraphes nous diront les causes qui légitiment la guerre et les lois auxquelles celle-ci est soumise. Dans le suivant nous examinerons la question spéciale des représailles. Enfin, il faudra rechercher si, en plus des lois naturelles réglant les rapports des États, il existe un droit international positif.

De là, les quatre paragraphes suivants :

§ I. Causes légitimes de guerre.
§ II. Lois de la guerre.
§ III. Des représailles.
§ IV. Existe-t-il un droit international positif?

§ I.

Causes légitimes de guerre.

173. Grotius définit la guerre : l'état de ceux qui luttent par la force. Cette manière de parler est inexacte, car il en résulterait qu'un combat entre deux personnes est une guerre. D'après Martens (*Précis du droit des gens moderne de l'Europe*, Livre VIII, chapitre III, § 263), la guerre est un état de violences indéterminées. Outre que cette définition mérite le même reproche que la précédente, elle semble signifier que la guerre n'a pas de règles, erreur grave dont notre paragraphe II sera, j'espère, la réfutation. Enfin, dans les *Lois de la Société chrétienne* de notre illustre collègue M. Périn (Tome II, p. 458), nous lisons que la guerre est la revendication du droit par la force. Qu'il me soit permis de présenter trois objections. Si un particulier revendique son droit par la force, dirons-nous qu'il y a

Digitized by Google

guerre? Non, très certainement. Puis, une guerre n est pas toujours la revendication d'un droit, du moins dans le sens le plus ordinaire de l'expression de revendication d'un droit. Ainsi j'espère démontrer que la guerre est permise à un État pour mettre fin à des impiétés, à des débauches ou à des cruautés intolérables dans lesquelles un autre peuple s'obstine. Enfin, si d'un côté il y a revendication d'un droit, n'y a-t-il pas aussi la résistance, et ce tout ne s'appelle-t-il pas la guerre? Malgré moi, je dois donc innover, et je dis que la guerre est la *contrainte physique d'État à État*. Cette définition me paraît juste. En disant « contrainte physique », j'écarte, comme elle doit l'être, la contrainte morale, par exemple une menace; ce qui ne signifie évidemment point que celle-ci soit légitime dans les cas où les hostilités elles-mêmes ne le seraient point. On ne peut pas non plus objecter que si un homme indépendant de fait ou de droit, armait des soldats contre une multitude sans organisation sociale, cette lutte porterait encore le nom de guerre. D'un côté, n'y aurait-il pas alors un État qui existerait au moins en fait; et de l'autre, une société politique ne serait-elle pas en germe: l'autorité ne peut-elle pas à tout moment surgir dans une multitude? Sans forcer le sens des mots, on pourrait donc dire dans une pareille hypothèse, qu'il y a contrainte d'État à État. De même, dans le cas de guerre civile, n'y a-t-il pas, en fait, deux sociétés?

Il s'agit maintenant de savoir quelles sont les causes qui légitiment cette contrainte physique de peuple à peuple. Nous répondrons en disant dans un premier point quand la guerre est permise, et dans un second, quand elle est obligatoire.

Digitized by Google

PREMIER POINT.

Dans quels cas la guerre est-elle permise ?

174. Nous savons déjà qu'une nation est sujette à contrainte dans trois hypothèses exceptionnelles : si elle se porte au mal ou à la violation d'un droit, ou si elle se jette dans un malheur, c'est-à-dire si elle se nuit à elle-même sans intention mauvaise. Il n'y a donc que ces trois causes légitimes de guerre : une faute, une violation de droit, un malheur à empêcher. Étudions-les séparément.

PREMIÈRE CAUSE LÉGITIME DE GUERRE : UNE FAUTE A RÉPARER.

175. Cette première cause juste d'hostilités n'est pas absolument différente des deux autres et ne se distingue même que par une différence possible d'intention : le mal ne consiste-t-il pas toujours à violer un droit, soit de Dieu, soit du prochain, ou à se jeter dans un péril ? J'ai voulu cependant la détacher parce qu'elle est particulièrement évidente, quoique les deux dernières causes légitimes de guerre ne soient pas moins certaines. Comment la liberté du mal serait-elle respectable ?

Je passe donc immédiatement aux deux autres causes justes d'hostilités. Mais faisons d'abord deux observations qui leur sont communes.

En premier lieu, il résulte de ce qui précède que, pratiquement, il suffit de considérer les deux dernières causes légitimes de guerre, le mal étant toujours la violation d'un droit ou un acte contre soi-même.

D'un autre côté, je dis qu'elles doivent être toujours admises, en ce sens que la légitimité de la guerre est indépendante de la culpabilité de l'auteur du fait qui donne lieu aux hostilités. Il peut arriver que l'État qui viole un droit

Digitized by Google

ou se nuit à lui-même, ne commette point le mal. En effet, considéré dans ceux de ses citoyens qui prennent part à ces actes, il peut n'être point coupable, grâce à une erreur invincible de ces hommes. Mais cette disposition des consciences importe peu. Nous l'avons dit : contraindre ce peuple à ne point agir de la sorte, ce n'est point manquer à l'obligation unique dont les nations sont tenues entre elles, de tendre à leur bonheur réciproque. Est-ce, en effet, le droit de Dieu qui est violé ? Alors, il ne peut pas être question de manquement au devoir que nous venons de rappeler : les États doivent avant tout tendre à la gloire de Dieu, et c'est cette direction que suit la société qui s'arme pour empêcher le droit divin d'être violé par un autre État. Est-ce le droit du belligérant ou d'un tiers qui est violé ? Ici, loin de déroger à la loi qui commande aux États de chercher leur bien mutuel, on s'efforce d'en rétablir le règne. Enfin, c'est encore cette règle que l'on observe, lorsqu'on empêche un peuple de se jeter dans un malheur. Il est donc démontré que, quelle que soit la disposition des consciences, il y a cause légitime de guerre, lorsqu'un État viole un droit ou se jette dans un péril.

DEUXIÈME CAUSE LÉGITIME DE GUERRE : UNE VIOLATION DE DROIT A EMPÊCHER.

176. La contrainte qui a pour but d'empêcher un État de violer un droit vient d'être démontrée licite.

J'accepte cette seconde cause dans toute son étendue : non pas qu'en fait la guerre sera permise toutes les fois qu'il s'agira de contraindre un peuple à ne pas violer un droit, mais dans toutes ces hypothèses, les hostilités pourront être légitimes, suivant les cas. Donnons des exemples.

Des impiétés contraires aux devoirs des États envers Dieu ou envers son Église, pourront être empêchées. Sans doute,

Digitized by Google

la nation qui intervient ainsi peut se tromper ; mais cet abus accidentel du droit en question, ne fait pas plus ici qu'ailleurs, que cette faculté n'existe pas théoriquement. Il est donc permis, par exemple, à un peuple adorateur du vrai Dieu, de s'opposer à l'idolâtrie dans un autre État. C'est en ce sens finalement que se prononce Suarez, au paragraphe 8 de la section V de sa *Disputatio* XIII *De bello*, dans le traité *De charitate*.

« Si un État, dit le grand théologien, veut adorer le vrai Dieu et garder la loi de nature, ou entendre des hommes qui lui prêchent ce culte et cette loi, et si, d'autre part, son souverain s'y oppose par la violence, il y aura là pour un souverain, même infidèle, une cause juste de guerre. Et c'est la seule raison naturelle qui conduit à cette solution : ne s'agira-t-il pas de la juste défense de l'innocent ? Pareillement, supposons deux États dont l'un adore Dieu et observe les lois de la nature, tandis que l'autre pratique l'idolâtrie et vit contrairement à la raison naturelle ; le premier aura le droit d'envoyer au second des hommes qui instruisent celui-ci et le délivrent de ses erreurs. Si l'on s'oppose par la force à ce dessein, la guerre sera légitime. Le droit de prendre les armes est alors éminemment conforme à la nature, et il s'appuie, en outre, sur la défense de l'innocent. Les prédicateurs, en effet, trouveraient certainement des hommes qui seraient disposés à s'instruire des vérités naturelles nécessaires à la pratique du bien, et qui seraient victimes de l'opposition de leur gouvernement à la bonne doctrine. Enfin la guerre serait juste pour les raisons qui ont été données dans le traité *De fide*, Dispute 18. Toute proportion gardée, elles peuvent être invoquées ici. » (1).

---

(1) « ..... Si velit aliqua Respublica colere unum Deum, et servare naturæ legem, vel audire prædicatores qui hoc doceant, et a suo Principe vi impediatur, orietur inde alteri Principi justus titulus belli, etiamsi

Digitized by Google

J'invoquerai aussi l'autorité de saint Thomas. Pratiquement, dans quel cas la cause spéciale d'hostilités qui nous occupe pourra-t-elle être invoquée ? Lorsqu'il y aura un bon résultat à espérer, et par conséquent surtout lorsque la religion vraie aura déjà des adeptes dans l'État impie. Or, que dit saint Thomas ? Qu'alors on peut faire la guerre à ce peuple, pour empêcher les blasphèmes, les discours impies ou la persécution ouverte par lesquels les progrès de la foi seraient comprimés :

« Parmi les infidèles, il en est qui n'ont jamais reçu la foi, comme les Gentils et les Juifs. Ceux-là, on ne doit aucunement chercher par la force à les amener à la foi, parce que la croyance dépend de la volonté. Toutefois, les fidèles doivent, s'ils le peuvent, les empêcher de nuire au progrès de la foi par leurs blasphèmes, leurs discours impies et les persécutions ouvertes. C'est dans ce dessein que les chrétiens font fréquemment la guerre aux infidèles. Leur but n'est point de forcer ceux-ci à croire, car lorsque les chrétiens sont vainqueurs, ils laissent aux captifs la liberté de ne point embrasser la foi ; mais ils veulent forcer les infidèles à ne pas mettre d'obstacle à la foi chrétienne. » (1).

---

non sit fidelis ; sed sola ratione naturali ducatur ; quia illa erit justa defensio innocentum. Simili modo, si aliqua Respublica coleret unum Deum, et servaret leges naturæ ; alia vero idololatriam exerceret, ac contra rationem naturalem viveret ; haberet illa jus ad mittendum qui hanc docerent et erroribus liberarent. Quod si per vim impediretur, jure posset bellum prosequi ; tum quia id jus est valde consentaneum naturæ ; tum etiam, quia ibi admisceretur innocentum defensio, cum, moraliter loquendo, non sint defuturi, qui velint edoceri veritatem naturalem necessariam ad bonum honestum, a qua voluntate inique impedirentur ; tum denique propter rationes alias adductas, in materia *De fide*, disp. illa 18, quæ servata proportione hic procedunt. »

(1) « Respondeo dicendum, quod infidelium quidam sunt, qui nunquam susceperunt fidem, sicut gentiles et judæi : et tales nullo modo sunt ad fidem compellendi, ut ipsi credant ; quia credere voluntatis est.

Digitized by Google

Dans la fin du texte que je viens de citer, l'Ange de l'École va encore plus loin. Il admet la guerre pour empêcher non seulement les outrages à Dieu, mais aussi l'inaccomplissement des devoirs religieux positifs :

« Il est d'autres infidèles qui, à un certain moment, ont reçu la foi ou la professent encore ; ce sont certains hérétiques et tous les apostats. Ceux-là peuvent être contraints corporellement à tenir leurs engagements et à garder la foi qu'ils ont embrassée. » (1).

Ainsi les baptisés peuvent être contraints à tenir ce qu'ils ont promis, et de même, apparemment, une nation d'infidèles peut être forcée à pratiquer, sous une forme ou sous une autre, la religion naturelle.

177. Prenons maintenant des hypothèses dans lesquelles c'est le droit, non plus de Dieu, mais d'une nation qui va être violé par un autre peuple. Le premier de ces États peut alors prendre les armes. C'est ce qui arrive dans deux espèces de cas. Le droit en souffrance peut avoir l'un ou l'autre des caractères suivants : ou bien c'est un pouvoir légitime fondé sur la loi de justice qui prescrit de laisser ou de rendre à chacun ce qui lui appartient ; ou bien c'est un pouvoir légitime fondé sur la loi de charité ou d'assistance, dans les cas exceptionnels où

Sunt tamen compellendi a fidelibus, si adsit potestas, ut fidem non impediant, vel blasphemiis, vel malis persuasionibus, vel etiam apertis persecutionibus. Et propter hoc fideles Christi frequenter contra infideles bellum movent, non quidem, ut eos ad credendum cogant ; (quia si etiam eos vicissent, et captivos haberent, in eorum libertate relinquerent an credere vellent) sed propter hoc, ut eos compellant ne fidem Christi impediant. » (2. 2. q. 10, art. 8).

(1) « Alii vero sunt infideles, qui quandoque fidem susceperunt, vel eam profitentur, sicut hæretici et quicumque apostatæ ; et tales sunt etiam corporaliter compellendi, ut impleant quod promiserunt et teneant quod semel susceperunt. »

Digitized by Google

cette règle parle avec precision. Pourquoi, en effet, la nation au profit de laquelle la loi naturelle commande un acte de charité, n'aurait-elle pas le pouvoir légitime ou le droit d'exiger ce service? En agissant ainsi, elle ne manque pas à la règle qui prescrit aux États de tendre à leur bonheur mutuel. Elle en assure au contraire l'observation. Elle agit donc selon la raison, elle exerce un pouvoir légitime. Remarquez que nous ne supposons point un devoir vague ou incertain de charité dont l'accomplissement ne pourrait être exigé sans arbitraire, sans que la confusion se mît entre les peuples. Nous avons donc ici deux catégories d'exemples: exemples de violations de droit qui constituent des injustices; exemples de violations de droit qui constituent des manquements à la loi de charité.

Dans la première série, nous trouvons la détention ou la destruction par un État, d'un bien qui ne lui appartient pas, les attaques dont des étrangers sont l'objet, leur expulsion de lieux qui ne sont pas la propriété du peuple agresseur, ou dont celui-ci n'a point la garde, la violation d'un traité qui n'est pas un abus de la force. En tant qu'une nation commet ces injustices, elle est évidemment susceptible de contrainte. J'ajoute deux espèces plus délicates.

Un État s'est rendu coupable d'une offense envers un autre, c'est-à-dire que les citoyens du premier, ou plutôt une partie d'entre eux ont outragé le second collectivement: ces hommes se sont servis de leur union politique pour faire cette insulte. Puis ils refusent de la réparer. Voilà bien une violation de droit. Y a-t-il cependant cause légitime de guerre? La liberté de celui qui commet une offense est certainement susceptible de contrainte, mais évidemment point d'une façon indéfinie. C'est en tant qu'elle se porte à cet acte, qu'elle n'est point respectable. Par conséquent, l'offense une fois commise, c'est à empêcher le refus de réparation que la force peut être employée; mais comment

Digitized by Google

empêcher ce refus de réparation ? N'est-ce pas en vain que l'offensé triomphera de l'offenseur ? Ne dépend-t-il pas toujours de celui-ci de ne point faire d'excuses ? Voici notre réponse. Il est d'abord pratiquement certain que si l'offensé est heureux dans la lutte, le coupable, plutôt que de se laisser ruiner entièrement, réparera sa faute. De plus, le paiement d'une somme d'argent n'est-il pas aussi une réparation ? Or, cet acte est susceptible de contrainte. La coercition, à la suite d'une offense, ne manque donc pas d'un objectif légitime. La seconde hypothèse est plus simple. Deux hommes appartiennent à des nations différentes. L'un d'eux commet une injustice, au détriment de l'autre. Dans l'État dont le coupable est membre, on ne lui a donné ni l'ordre ni le conseil d'agir de la sorte ; mais on refuse de laisser l'État indirectement blessé, contraindre le coupable à une réparation. On viole donc ainsi un droit. Dès lors, la guerre pourra être licitement entreprise afin de faire cesser cette participation à l'injustice.

Dans la deuxième série, celle des violations de droit qui constituent des manquements à la loi de charité, mettons d'abord le refus fait par un peuple à un autre, de laisser passer le second à travers le territoire du premier. Mais il faut supposer que ce refus n'est point dicté par un motif sérieux, eu égard aux nécessités de la nation qui sollicite le passage. Or, le contraire arrivera fréquemment. Lorsque le passage n'a point de graves inconvénients en lui-même, souvent il aura de très fâcheuses conséquences : par exemple, on s'exposera au mécontentement et aux violences d'une nation rivale de celle qui sollicite la faveur dont il s'agit. Cette doctrine s'appuie sur Suarez. Il y a cause de guerre, dit-il, « si princeps neget communia jura gentium sine rationabili causa, ut transitum viarum..... » (Tr. *De charitate*, Disput. *De bello*, Sect. IV, § 3). Citons aussi le refus de fournir à un peuple les marchandises qui lui sont néces-

Digitized by Google

saires, s'il ne peut se les procurer ailleurs, et s'il offre de les payer. Ce nouveau cas se présentera rarement ; mais j'ai voulu donner cet exemple pour montrer la force de la loi de charité internationale. D'ailleurs, Suarez admet sans aucune difficulté cette application. Au refus de passage, il ajoute, en effet, immédiatement le refus du « commune commercium ».

TROISIÈME CAUSE LÉGITIME DE GUERRE : UN MALHEUR A EMPÊCHER.

178. Un État peut, avons-nous dit, en empêcher un autre par la contrainte de se jeter dans un malheur. J'accepte cette dernière cause, comme la précédente, dans toute son étendue, en ce sens, non pas qu'en fait la guerre sera permise toutes les fois qu'il s'agira de contraindre un peuple à ne pas se perdre lui-même ; mais dans toutes ces hypothèses, les hostilités pourront être légitimes, suivant les cas. Suarez admet cette doctrine. C'est, du moins, ce que l'on peut induire du texte qui suit :

« D'après certains auteurs, on peut faire la guerre aux infidèles pour que de sauvages et ineptes qu'ils sont, ils arrivent à se gouverner convenablement. La nature ne demande-t-elle pas que des hommes dans cet état obéissent à d'autres plus éclairés ? Aristote l'enseigne au livre premier, chapitre premier, des *Politiques*. Au chapitre V, il dit que la guerre est juste lorsqu'elle est entreprise contre des hommes nés pour obéir et qui ne veulent pas se soumettre. Major admet cette cause d'hostilités (2, Distinct. 44, quest. 3), et Sepulveda (livre 7, chap. 2) développe la même thèse. Mais en premier lieu, cette cause de guerre ne peut être générale, car il est manifeste que beaucoup d'infidèles sont plus intelligents que certains chrétiens, et plus aptes aux affaires politiques. Secondement, pour que cette cause puisse être invoquée, il ne suffit point qu'une nation ne soit guère

Digitized by Google

intelligente ; il faut qu'elle le soit tellement peu que, par sa manière de vivre, elle ressemble plutôt, dans son ensemble, à des bêtes sauvages qu'à des hommes. Tel est le cas de ceux qui n'ont aucune civilisation, qui, par exemple, ne portent point de vêtement ou se nourrissent de chair humaine (1). »

179. Dans les explications qui précèdent, nous avons réservé une question de fait. La voici. Les hostilités entraînent forcément de graves inconvénients. Elles mettent en souffrance les intérêts les plus considérables ; il y a toujours des vies sacrifiées. Est-ce que ces conséquences ne détruiront jamais l'efficacité des causes que nous avons étudiées ? Il est impossible de répondre négativement. Ou bien, en effet, il s'agit pour un État d'empêcher de la part d'un autre peuple un acte qui n'atteint pas cet État ; ou bien, au contraire, le mal, la violation de droit ou l'acte contre soi-même qui se commet ou va se faire, lui est préjudiciable. Or, rappelons-nous ce qui a été dit dans le chapitre VI de nos préliminaires. Quand un acte bon et non obligatoire produit des effets de deux sortes, les uns contraires, les autres favorables à l'ordre, il devient illicite si les premiers

---

(1) « Titulus (belli) affertur : quod infideles barbari sint et inepti : ut se convenienter regant. Ordo autem naturæ postulat, ut prudentiores gubernent hujus modi homines, quod docuit Aristoteles *Politicorum* capite primo. Ubi capite quinto docet bellum natura justum esse, quod contra homines suscipitur qui ad parendum nati sunt, neque parere volunt. Atque hunc titulum probavit Major in 2, distinct. 44, quæst. 3, et late Sepulveda lib. 7, cap. 2. At enim hic titulus primum non potest esse generalis, nam evidens est, multos esse infideles ingeniosiores fidelibus, et aptiores ad res politicas. Secundo, ut hic titulus habeat locum, non satis est existimare aliquam nationem esse ingenio inferiorem, sed esse ita inopem, ut regulariter potius ferarum more quam hominum vivat, quales dicuntur ii qui, cum nullam habeant humanam politiam, nudi prorsus incedunt, carnibus vescuntur humanis, et cæt. » (Tr. *De charitate*, Disput. *De bello*, Sect. V, § 5).

Digitized by Google

sont sensiblement plus considérables. Mais l'acte reste souvent permis, avons-nous ajouté, lorsqu'on a un intérêt personnel à agir, parce que l'homme chargé d'abord de la garde de sa personne, peut dans une certaine mesure se préférer lui-même. Des hommes réunis en État ont évidemment le même droit. Toutefois, faut-il encore qu'il y ait un avantage sérieux à sauvegarder. Par exemple, une insulte sans gravité, et que l'on prétendrait imparfaitement réparée, ne suffirait pas.

Sans être directement atteint, un État peut cependant avoir un intérêt propre à défendre un peuple contre ses propres impiétés ou ses propres vices, ou contre les atteintes illégitimes d'une troisième nation. Il peut, à raison de ses relations avec l'État impie ou corrompu, avoir à redouter pour lui-même la contagion. Les attaques injustes subies par un peuple voisin peuvent aussi le menacer ; il peut avoir besoin de conserver ou d'obtenir l'amitié de cette nation. Alors, il n'a plus à se demander si les avantages pour la société qu'il va défendre contre elle-même ou contre une autre, dépassent les inconvénients que la guerre fera subir à ce peuple protégé contre lui-même ou à l'État injuste agresseur. Un intérêt sérieux suffira.

Telles sont les causes générales qui permettent la guerre. Avant d'examiner dans quels cas elles peuvent même la rendre obligatoire, complétons par l'examen de points accessoires, ce qui vient d'être dit.

180. Faut-il pour l'État disposé à profiter de telle ou telle cause légitime d'hostilités, la certitude qu'elle existe dans l'hypothèse où il se trouve, ou bien des probabilités sérieuses suffisent-elles ? Non, ces probabilités ne suffisent point. Lorsque des hostilités ont un motif probablement légitime, l'application de la loi du respect de la liberté entre États devient par elle-même douteuse ; mais cette loi se trouve couverte par cette règle certaine que l'attaque ne saurait

Digitized by Google

être légitime, si l'on ne sait pas que la résistance ne le sera point. En d'autres termes, il est évidemment défendu de s'exposer à faire injustement la guerre. Toutefois, entendons bien cette doctrine. Voici un territoire sur lequel deux peuples élèvent, l'un à l'encontre de l'autre, des prétentions vraisemblables. Ni l'un ni l'autre ne peut faire la guerre pour obtenir le tout; mais ne peut-on pas prendre les armes pour arriver à une transaction, si l'autre partie se refuse à un arrangement? Oui, car alors il est clair que la résistance ne sera pas licite. Ce refus d'arrangement est une cause d'hostilités certainement juste. La loi des sociétés politiques qui défend, en général, aux individus de se faire justice par eux-mêmes, parce que l'autorité civile prend ce soin, n'existe pas dans la société internationale où pareille garantie, habituellement du moins, fait défaut. Ce que nous venons de dire du cas d'un bien litigieux entre deux pays, est d'ailleurs applicable toutes les fois que les intérêts de deux États sont en conflit.

181. De ce qu'une cause de guerre doit être certainement juste, faut-il conclure que la formalité préalable d'une déclaration est nécessaire, toutes les fois qu'il ne s'agit pas de répondre à des hostilités déjà commencées? Dirons-nous qu'avant cette mise en demeure, on ne peut être certain qu'il y ait lieu d'user de contrainte envers une nation pour l'empêcher de commettre le mal, une violation de droit ou un acte contre elle-même? Est-il toujours douteux qu'elle persistât en présence d'une telle menace? Ce serait trop absolu. Assurément, il se peut que l'opiniâtreté du peuple que l'on se propose d'attaquer ne soit pas bien connue, et que par suite, il soit nécessaire de faire cette déclaration et d'attendre son effet avant arriver à la certitude. Mais il se peut aussi que la résolution de ne pas céder ne soit nullement ignorée, et alors la déclaration n'est point obligatoire.

182. De l'énumération même des causes justes d'hostilités,

Digitized by Google

il résulte que toute guerre légitime n'est pas défensive, même en comprenant sous cette dernière expression, comme il convient, la guerre commencée par un État qui va être injustement attaqué, s'il ne prend les devants. Comment dire qu'un État se défend, lorsqu'il contraint une nation à le laisser faire ce que charitablement celle-ci ne peut empêcher? Surtout, un peuple est-il sur la défensive, lorsque sans intérêt propre, il en contraint un autre à s'abstenir d'impiétés ou à ne pas se nuire à lui-même?

183. Il résulte encore de ce qui précède, que ce serait une erreur de poser en principe qu'à défaut d'intérêt propre, un État ne peut pas intervenir pour défendre une autre nation contre elle-même, ou contre un troisième peuple. L'intervention peut être légitime, et en ce sens, le prétendu principe de non-intervention est faux. Aussi Pie IX a-t-il condamné la proposition suivante du *Syllabus* :

LXII « Il faut proclamer et observer le principe de non-intervention (1). »

184. Les causes légitimes de guerre perdent leur efficacité, lorsqu'elles ont été l'objet d'une renonciation valable. C'est ce qui arrive dans l'hypothèse suivante. Plusieurs États ont dans leur voisinage un pays peu important, incapable d'entrer en lutte avec eux. D'autre part, il importe à la sécurité respective de ces grandes nations que ni l'une ni l'autre ne puisse s'emparer de la petite : cette augmentation de puissance au profit de l'une des premières, mettrait les autres en péril. Que font donc les souverains de ces grands peuples? Ils promettent tous à ce petit État et réciproquement ils conviennent de ne jamais l'attaquer et de soumettre les différends qui pourraient survenir entre lui et l'une

(1) LXII. « Proclamandum est et observandum principium quod vocant de *non-interventu*. »

Digitized by Google

des sociétés que les parties gouvernent, au jugement des autres contractants. La nation qui est l'objet de ce pacte, prend de son côté des obligations correspondantes. Bref, elle devient neutre. Cette convention, en principe, est évidemment valable. Mais en voici une qui ne l'est point. Un peuple a des vues criminelles sur un autre, et le premier craint l'intervention d'un troisième, disposé à secourir la nation menacée. Que fait le coupable? Il obtient de ce tiers gênant, une promesse d'abstention. Cet engagement ne saurait être valide. Dieu dans les desseins duquel entre l'assistance réciproque, nous confère perpétuellement le droit de défendre l'opprimé. Ou bien, sans avoir actuellement d'iniques projets, un État se fait promettre par un autre que celui-ci ne défendra jamais contre le stipulant tel peuple déterminé. Cette convention est sans force lorsqu'un cas juste d'intervention se présente. Il n'a pas été compris dans le contrat; car on n'a pu se priver du droit de secourir une nation injustement contrainte.

185. C'est une erreur de dire que la raison d'État est une cause légitime de guerre, si par là on entend que l'amour de la gloire, ou l'utilité toute seule autorisent une nation à prendre les armes. Sans doute, il est permis à un État de défendre ses intérêts par la force; mais pourvu cependant que ceux-ci soient reconnus légitimes par la raison, c'est-à-dire constituent des droits.

186. Le prétendu principe des nationalités n'est pas plus sérieux. Il est à la vérité souvent invoqué de nos jours. On remonte dans l'histoire d'une race, jusqu'à une certaine époque, et l'on établit qu'alors cette nation comprenait telles et telles populations; d'autre part, on constate que ce peuple, fractionné depuis entre deux ou plusieurs États, a conservé la même langue et d'autres caractères de ressemblance. Alors on proclame qu'il y a une nationalité et pour réunir ce peuple sous le même sceptre, un gouvernement

Digitized by Google

intéressé à attirer à lui le reste de cette race dont il possède déjà une partie sous sa juridiction, allègue le principe des nationalités ou de la division des États d'après les nationalités ; il fait la guerre à l'État qu'il s'agit de dépouiller. C'est de la pure violence, si les hostilités n'ont pas d'autre cause. Que ces hommes maintenant répartis entre deux ou plusieurs États, aient une même origine, qu'est-ce que cela prouve ? Ceux dont l'histoire et l'observation nous démontrent l'unité ethnographique, n'ont-ils pas pu se trouver séparés par un acte légitime ? Personne ne le contestera, et nous établirons plus tard cette vérité. Le principe des nationalités n'est pas faux seulement lorsque le rameau détaché ne veut pas se réunir à l'arbre : nous verrons dans le chapitre V, qu'une population n'a pas le droit de se séparer de l'État dont elle fait légitimement partie.

187. La théorie d'après laquelle un État a le droit de conquérir ses frontières dites naturelles, n'est pas plus fondée que la précédente.

188. La guerre n'est pas légitime non plus pour le maintien de l'équilibre entre deux ou plusieurs États. Que d'hommes admirent, il est vrai, un souverain, parce que, soucieux des intérêts du peuple qu'il gouverne, il a fait couler le sang en vue d'affaiblir une nation rivale ! On pardonne à Richelieu et à Louis XIV leurs interminables guerres, parce qu'ils ont travaillé à l'abaissement de la maison d'Autriche ! On aime la haine patriotique de Caton qui importune le Sénat romain par son *Delenda Carthago !* Néanmoins l'erreur est manifeste. L'équilibre à conserver entre les peuples, n'est pas plus une cause légitime de guerre que la raison d'État. Sous un autre nom, n'est-ce pas le même motif ? L'État qui se développe ou qui s'agrandit, en cela ne viole point nécessairement le droit de ceux qui restent plus faibles. Cette augmentation de puissance n'est donc point par elle-même une cause légitime de guerre. Mais, en fait, il en sera tout

Digitized by Google

différemment s'il s'agit d'un agrandissement injuste, soit au respect de l'État qui s'en plaint et déclare la guerre, soit par rapport à un autre peuple que l'on vient secourir. Ou bien, supposez qu'une nation a promis à un ou plusieurs États voisins de ne pas étendre ses frontières sans leur consentement, même en vertu d'actes légitimes comme peut l'être une annexion forcée. Cet engagement n'est nullement invraisemblable, car devenu réciproque entre les grands États européens et combiné avec l'établissement de pays neutres, il forme ce système d'équilibre européen dont parlent les diplomates depuis la paix de Westphalie. Le maintien de l'équilibre peut donc, grâce à un traité, figurer parmi les causes légitimes de guerre.

189. Un traité d'alliance, si général qu'il soit, n'autorise jamais le promettant à prendre les armes pour soutenir son allié contre un troisième peuple qui fait la guerre en vertu d'une cause légitime : si un État prend justement les armes, évidemment aucune autre nation ne peut entraver sa liberté.

Nous terminerons par l'examen des deux questions suivantes : Un État peut-il prendre les armes pour soutenir ou rétablir le souverain d'un autre pays ? Peut-il les prendre en faveur des sujets en lutte avec le pouvoir ?

190. Oui, un État peut s'armer pour le maintien ou le rétablissement d'un souverain qui a droit à l'autorité, pourvu que l'avantage ainsi procuré au peuple qu'on veut remettre dans l'ordre, dépasse les inconvénients qu'on lui cause. Alors rien n'empêche l'application de cette maxime, que l'on peut se constituer le défenseur du droit d'autrui. Quant à la condition que nous avons mise, elle est, en principe, d'une nécessité évidente : l'intervenant doit considérer moins l'intérêt du souverain que celui de tous les citoyens. Mais, en fait, souvent l'allié n'aura point à se préocuper de cette comparaison, parce que sa propre sécurité sera

Digitized by Google

compromise. L'esprit d'insubordination n'est-il pas contagieux ; souvent les attaques contre un gouvernement ne menacent-elles pas les autres souverains, si ceux-ci ne réagissent ? Aussi les chefs des nations peuvent-ils être en droit de venir au secours de l'un d'eux, même malgré lui.

191. Il faut répondre affirmativement à la seconde question comme à la première. De même qu'un État peut avoir le droit de défendre un souverain contre les sujets de celui-ci, de même il peut être permis de soutenir des hommes dans la résistance à l'autorité.

S'agit-il seulement de s'opposer à un excès de pouvoirs que le souverain veut commettre, au mépris soit des bornes ordinaires de l'autorité civile, soit des limites stipulées par des citoyens, ou traditionnelles ? Alors un État peut intervenir, si l'insurrection promet d'avoir plus d'avantages que d'inconvénients. Mais hâtons-nous d'ajouter que ce résultat est très exceptionnel. La résistance armée à l'autorité est fort périlleuse. Outre le sang versé, les dépenses de la guerre et les destructions dont elle est souvent la cause, il est bien à craindre que le gouvernement ainsi attaqué, après avoir été rendu impossible, finisse par faire place à de vulgaires meneurs qui seront encore moins respectueux de la saine liberté.

S'agit-il d'aider des sujets à renverser leur souverain ? S'il a cessé d'être légitime, pourquoi, en théorie, l'intervention ne serait-elle pas licite ? Mais ici encore la considération des inconvénients peut commander pratiquement une solution contraire.

DEUXIÈME POINT.

Dans quels cas la guerre est-elle obligatoire pour un Etat ?

192. On ne saurait poser en principe que la guerre est

Digitized by Google

obligatoire dans tous les cas où elle est licite. Conformément à ce que nous avons dit des lois affirmatives (III^me^ partie), Dieu n'exige pas toujours que les peuples s'arment pour la sauvegarde de ses droits. Il ne demande pas non plus invariablement qu'une nation défende les droits qu'elle possède. Le Créateur n'exige pas des hommes, des actions qui seraient extraordinaires eu égard à l'importance de la cause qui est en jeu. A plus forte raison, une société n'est-elle pas toujours obligée de venir au secours d'une autre injustement attaquée, ou de préserver un État contre lui-même. Mais aussi, de même que la loi de charité envers le prochain nous oblige, lorsque le sacrifice qu'elle nous impose n'est pas comparable à la détresse de l'homme qui a besoin de notre secours, de même un État peut devoir s'armer pour aider une autre nation, surtout si celle-ci à des titres particuliers à son assistance. Ainsi encore et plus facilement, mais toujours d'après le même criterium, un peuple peut être tenu de s'armer pour Dieu ou pour sa propre sauvegarde. Par exemple, une nation ne peut pas se laisser asservir par une autre qui va compromettre la foi ou les mœurs de la première, ou dont la cruauté est connue. Il faut résister par application des lois qui nous ordonnent de tendre à la gloire de Dieu et de veiller à notre conservation ; à moins qu'on ne le puisse sans un effort héroïque.

193. Telles sont les données à l'aide desquelles la raison peut discerner si, dans telle hypothèse, il y a obligation pour un peuple de prendre les armes. Remarquez que ce devoir ne pèse pas seulement sur le souverain, mais aussi sur les citoyens, sauf les distinctions que commanderait l'application des principes qui viennent d'être posés. Ne s'agit-il pas de la loi du service de Dieu, du précepte de la conservation personnelle ou de la règle de l'assistance réciproque, de commandements, en un mot, obligatoires pour tous les hommes?

D'où cette conséquence capitale : dans les hypothèses où la

Digitized by Google

guerre est obligatoire pour un peuple, le souverain peut le contraindre à la faire. N'a-t-il pas le droit qu'en principe tout homme possède, de se faire l'exécuteur des lois naturelles?

Mais, en dehors de là, un gouvernement peut-il contraindre les citoyens à participer à une guerre qu'il veut entreprendre? Il s'agit ici de l'étendue de l'autorité civile et non d'une question internationale. Toutefois je répondrai immédiatement.

L'affirmative ne nous paraît pas douteuse. Les hommes sont tenus, dans la mesure de la loi de charité, d'accepter, en vue de la détermination de leurs devoirs réciproques, une direction commune efficace. Il peut donc arriver que par suite d'une volonté émanant du souverain sous la puissance coercitive duquel ils vivent, des citoyens se trouvent obligés de prendre les armes. Ce fait se produira, lorsque le sacrifice réclamé de ceux dont les vies seront exposées n'aura pas d'importance en comparaison du bien social à procurer. Et cette proportion existera assez facilementd'autant mieux que le bien d'un État n'est pas seulement dans les avantages matériels : il est aussi dans l'esprit de discipline, de mortification et de sacrifice. Même, si la raison voit des motifs déterminants de se dérober à l'appel de l'autorité, le plus souvent elle commandera, comme nécessaire pour éviter l'anarchie, de ne pas résister directement.

Lorsqu'il se présente une hypothèse où le souverain n'a pas le droit d'imposer la guerre à ses soldats, il peut cependant prendre les armes si le but est légitime, sauf à s'entourer seulement de volontaires, et de plus, ajouterons-nous, à faire la guerre à ses frais, si les avantages qu'elle doit rapporter ne compensent même pas les sacrifices pécuniaires des contribuables.

Telle est la vérité sur le droit du souverain de décider la guerre; mais nous convenons sans peine qu'un homme appelé souverain peut bien ne l'être en réalité qu'avec le

Digitized by Google

concours d'une représentation nationale. De même, un monarque peut être tenu, soit par engagement, soit en vertu de la tradition, de ne faire usage de son pouvoir qu'après avis des députés de son peuple.

§ II.

Lois de la guerre.

194. Martens a dit que la guerre est un état de violences indéterminées entre les hommes. Selon notre promesse, démontrons qu'au contraire, une nation pendant les hostilités est soumise, comme dans la paix, à des règles certaines.

Notre point de départ sera le même que dans le paragraphe précédent. Les États ne peuvent mutuellement entraver leur liberté, qu'en tant que l'un d'eux se porte au mal, à la violation d'un droit ou à un acte contre soi-même. Cette règle, applicable lors de l'ouverture des hostilités, s'impose continuellement aux belligérants, selon la nature des lois négatives. Il faut donc que dans la guerre, tout acte se justifie lui-même par une des causes qui peuvent rendre légitimes les hostilités. En d'autres termes, il ne suffit pas que le but étant honnête, les moyens employés soient en rapport avec cette fin. Il faut qu'en les prenant on puisse dire : je ne fais pas autre chose qu'empêcher un peuple de commettre le mal, de violer un droit ou de se nuire, et je ne fais que ce qui est moralement nécessaire pour atteindre cette fin légitime. Prétendre qu'il est permis au juste belligérant de faire le plus de mal possible à son adversaire serait une théorie déraisonnable.

Telle est la loi de la guerre. C'est seulement à propos du légitime belligérant, soit qu'il attaque, soit qu'il se défende, qu'il est important de l'étudier, puisque tout acte d'agression ou même de résistance de l'autre partie, lorsque la première

Digitized by Google

reste dans les bornes permises, est immanquablement illicite.

D'après le principe que nous venons de poser, quelle attitude le légitime belligérant doit-il garder dans la guerre? Examinons cette question par rapport aux États autres que celui contre lequel il prend les armes, puis voyons sa situation en face de ce dernier. De là, deux points.

PREMIER POINT : Lois de la guerre par rapport aux États neutres.

DEUXIÈME POINT : Lois de la guerre entre les parties.

PREMIER POINT.

Lois de la guerre par rapport aux États neutres.

195. Ici je ne prends pas exclusivement ce mot de neutres dans l'acception que nous avons indiquée plus haut; j'applique ce terme à tous les États autres que le légitime belligérant et le peuple du côté duquel vient la cause de la guerre.

Voici maintenant la question que je pose: le légitime belligérant peut-il faire la guerre à un pays neutre, lorsque cela lui est utile ou nécessaire pour vaincre l'ennemi principal? Il aurait besoin, par exemple, de passer à travers un État, et celui-ci ne le permet pas; ou bien, il faudrait au premier des vivres, des engins de guerre et choses semblables qui ne se trouvent à proximité que chez le second. Ou bien encore, l'État neutre laisse passer l'adversaire du légitime belligérant de manière à découvrir celui-ci. Il procure à la partie coupable des moyens de transport, des armes, des vivres, des fourrages et le reste. Est-il permis alors d'attaquer l'État neutre? Non sans doute, s'il s'agit de la neutralité conventionnelle, et si l'on suppose que les cas que nous venons de supposer n'ont été ni expressément

Digitized by Google

ni tacitement exceptés de la promesse. Mais que décider dans l'hypothèse contraire, c'est-à-dire lorsqu'il s'agit de la simple neutralité de fait? Cette neutralité est, il est vrai, imparfaite; mais c'est de là précisément que vient la question Il est aisé de répondre, grâce à ce que nous avons déjà dit. On ne peut attaquer un peuple qui n'entre pas lui-même dans la lutte engagée, si l'on ne peut alléguer que l'utilité ou la nécessité de cette agression : ce serait déclarer la guerre sans motif légitime. Seulement dans les hypothèses que nous avons faites, la conduite de l'État neutre ne peut-elle pas constituer une violation de droit, au préjudice du légitime belligérant? Oui, si elle n'est dictée par aucun intérêt relativement sérieux. Cela suppose d'abord que le légitime belligérant a un besoin absolu que l'État neutre n'agisse pas comme il le fait, et en second lieu, qu'on peut sans inconvénient grave, lui donner cette satisfaction. Mais cette seconde condition fera souvent défaut, comme nous l'avons fait remarquer ailleurs : une faveur accordée au juste belligérant excitera fréquemment la colère de l'autre partie. Dans les cas exceptionnels où cette colère ne serait pas à redouter, comme alors la loi de charité parlerait avec précision, l'intéressé pourrait en exiger l'observation. N'exercerait-il pas un pouvoir selon la raison ou un droit?

Lorsque la guerre éclate entre le légitime belligérant et l'État neutre, cette lutte nouvelle trouve ses lois dans les règles que nous allons maintenant étudier.

DEUXIÈME POINT.

Lois de la guerre entre les parties.

196. Le principe est connu : tous les actes du légitime belligérant doivent se justifier par une des causes qui autorisent une guerre. D'après cette donnée, que peut-il se permettre?

Nous ferons deux hypothèses générales : ou bien le

Digitized by Google

légitime belligérant est sur son territoire ou sur celui de son allié ; ou bien il s'est avancé sur le sol de l'État contre lequel il emploie la force.

PREMIÈRE HYPOTHÈSE GÉNÉRALE.

Le légitime belligérant est sur son territoire ou sur celui de son allié.

Deux questions se présentent.

Le légitime belligérant qui se défend contre une attaque illicite, peut-il tuer les envahisseurs, peut-il faire des prisonniers ?

197. Nous avons déjà répondu affirmativement à la première question. La loi de ne pas tuer n'existe pas dans l'hypothèse actuelle, pour le légitime belligerant. La raison voit, en effet, d'une part, que la vie des États serait on ne peut plus précaire si devant la force qui veut injustement les ravager ou les détruire, ils étaient dépourvus du moyen suprême de défense ; et d'un autre côté, il est indubitable que les sociétés sont voulues de Dieu : sans elles, l'homme en général végéterait misérablement. Elle conclut donc que la destruction des envahisseurs est licite, et peut même être un devoir. D'ailleurs, souvent les citoyens ne seront-ils pas menacés dans leurs existences ou dans leurs biens les plus précieux par l'invasion ? Ne s'agira-t-il pas de la défense des individus pris séparément, en même temps que de celle de leur État ? Il sera donc doublement permis de donner la mort. Sans doute, les hommes ont, en général, l'un par rapport à l'autre, droit à la vie. Mais nous venons d'expliquer que, dans notre hypothèse, cette prérogative n'est plus couverte par Dieu et dès lors n'existe plus. Elle disparaît, autant qu'il est nécessaire, devant le droit de légitime défense.

198. Le légitime belligérant attaqué sur son territoire ou sur celui de son allié peut-il faire des captifs ?

Digitized by Google

Oui certainement : il peut tuer son ennemi en cas de nécessité ; à plus forte raison, peut-il s'en emparer pour mettre fin à l'agression. La captivité peut avoir également une autre cause ; mais occupons-nous d'abord de celle qui vient d'être indiquée. Combien de temps produira-t-elle son effet ? Aussi longtemps qu'il sera moralement certain que le prisonnier redevenant libre recommencerait l'attaque. N'est-il pas évident que le juste belligérant peut user de contrainte envers celui qui va lui porter une atteinte illégitime ? La certitude dont nous venons de parler, peut disparaître promptement par suite de l'affaiblissement du peuple agresseur ou des dispositions nouvelles de son gouvernement. Celui-ci, par exemple, fait bientôt des promesses sérieuses de paix ; il donne des gages. Mais si, au contraire, il manifeste une haine audacieuse et opiniâtre, la captivité pourra durer longtemps.

Celui qui a fait les prisonniers doit-il les nourrir ?

La charité lui en fait un devoir rigoureux, s'ils n'ont point par ailleurs de moyens de subsistance. S'il voulait forcer les captifs à mourir de faim, ils auraient le droit de prendre les armes pour se procurer les choses nécessaires à la vie. Mais, d'autre part, le vainqueur n'est à aucun titre tenu de nourrir des oisifs. Il peut donc, non pas les forcer directement au travail, car c'est matériellement impossible : *Nemo ad factum præcise cogi potest ;* mais leur assigner une tâche, sous peine de n'être ni nourris, ni entretenus.

La captivité peut dériver d'une seconde cause sur laquelle j'appelle l'attention, car, à son sujet, nous devons d'abord mettre en lumière une vérité fort importante. Voici ce principe : l'État envahi peut réclamer de tous les membres de l'État agresseur, dans les proportions déterminées par les circonstances, la réparation du préjudice qu'il a souffert. S'il n'avait pas ce droit, s'il devait faire le discernement des innocents et aussi de ceux qui en participant à l'invasion

Digitized by Google

ont agi contre leur gré, comme cette distinction pratiquement est impossible, le peuple envahi ne pourrait point, en réalité, s'assurer une réparation. Cette conséquence est-elle admissible? Non, certes. Au contraire, notre esprit proclame que le respect mutuel des États, le règne de la justice et de la paix internationale, et partant le bien commun de l'humanité, exigent des membres innocents d'un État injuste agresseur, un sacrifice de leur liberté et de leurs biens, suffisant pour que la victime se dédommage du mal qu'elle subit. Bref, de la loi de la charité entre tous les hommes, résulte celle de la solidarité passive des citoyens d'un État vis-à-vis d'un autre peuple que le premier attaque sans droit.

La conséquence à tirer ici du principe que nous venons de formuler, c'est que, pour mettre fin à l'agression, le légitime belligérant peut faire des prisonniers et les retenir en réparation du dommage, mais seulement s'il n'a pas d'autre moyen de se faire indemniser qui répartisse plus également la charge entre les ennemis. Il ne peut donc user de ce procédé rigoureux quand le paiement des frais lui est offert par le peuple envahisseur, soit que celui-ci prélève à cette fin une contribution sur les citoyens, soit qu'il se procure autrement des ressources. C'est heureusement l'usage des nations modernes qui délivrent ainsi leurs prisonniers dès la fin des hostilités. Mais lorsque l'agresseur vaincu se retire sans faire de propositions de ce genre, l'adversaire peut s'emparer des ennemis qui tombent sous sa main et les conserver en son pouvoir, afin de se payer sur eux de l'indemnité qui lui est due.

199. Telle est la seconde cause de captivité. C'est aussi une cause de servitude. Le légitime belligérant peut, en effet, contraindre les prisonniers à travailler, jusqu'à ce qu'ils aient remboursé les dépenses de la guerre, déduction faite encore des frais de leur nourriture et de leur entretien.

Digitized by Google

Ainsi, souvent ces malheureux, si leurs concitoyens ne les rachètent pas, pourront être obligés à un travail sans fin. Or, la situation d'un homme qui peut être contraint par un ou plusieurs autres à travailler pour eux, c'est l'esclavage temporaire ou perpétuel. La servitude au profit du vainqueur peut donc être une conséquence légitime de la guerre. Mais ce système de remboursement a pour celui qui y recourt deux inconvénients. D'abord, bien qu'on ait le droit d'imposer le travail au prisonnier, en fait on n'est pas sûr d'y parvenir. De plus, ce mode de recouvrement demande beaucoup de temps; or, le légitime belligérant a droit à une réparation immédiate. Que peut-il donc faire? Déléguer son droit à quelqu'un qui lui en donnera un prix en rapport avec les services à attendre du prisonnier. Or, le résultat de cette aliénation de services par celui qui pouvait contraindre le captif au travail, c'est l'esclavage privé, comme la situation du prisonnier travaillant au compte de l'État est l'esclavage public.

Nous étudierons la servitude dans le chapitre IX. Mais j'ai voulu montrer, sans plus attendre, que si l'Église, malgré son aversion pour l'esclavage, n'a jamais condamné absolument cette déplorable institution, elle n'a pas eu tort. Elle a fait mieux en travaillant efficacement à son abolition.

Suarez admet aussi que l'esclavage peut être une conséquence de la guerre :

« Si le légitime belligérant ne peut se procurer autrement une réparation complète, il peut priver les innocents de leurs biens et même de leur liberté. Ils sont, en effet, partie intégrante de l'État coupable; or, pour une faute de l'ensemble, une partie peut être punie, bien qu'elle n'ait point contribué à cette faute. Ce principe s'appuie sur l'exemple des chrétiens qui réduisent en servitude les enfants des Sarrasins, et sur ce que le fils est parfois puni pour la faute du père, comme il a été dit des hérétiques dans le traité *De fide*.

Digitized by Google

Aussi lisons-nous dans le *Sexte*, au titre *De regulis juris*, règle vingt-troisième, que personne ne peut être puni si ce n'est pour une cause juste ou par suite d'une faute (1). »

Telles sont les explications qu'appelait cette hypothèse d'un légitime belligérant défendant son territoire. Manifestement elles sont applicables, qu'il s'agisse de la métropole ou d'une colonie, ou même d'un vaisseau appartenant soit à l'État lui-même illégitimement envahi dans cette sorte d'île mobile, soit à des particuliers.

200. A cette hypothèse, il faut encore assimiler celle d'un État qui en défend un autre sur le territoire de celui-ci. L'intervenant peut frapper les injustes agresseurs comme s'il était l'intéressé. Il peut aussi faire des captifs dans la mesure déterminée plus haut pour le compte de la nation amie, et même pour le sien propre. Cette dernière solution est incontestable, lorsque, d'après une convention, l'État intervenant doit être rémunéré de ses services. Alors, en effet, le peuple attaqué peut réclamer le montant de cette obligation à l'agresseur qui a mis injustement dans la nécessité de la prendre, et, d'un autre côté, l'intervenant peut agir à la place de son allié. A défaut de pacte, si cette indemnité n'est pas très rigoureusement due, il y a cependant une dette de reconnaissance à acquitter, dette qui est imputable à l'agresseur, que le peuple envahi a le droit de lui réclamer, et aussi par conséquent l'État intervenant.

---

(1) « Si necessarium sit ad plenam satisfactionem, licet privare innocentes suis bonis, etiam libertate. Ratio est, quia illi sunt partes unius reipublicæ iniquæ; propter delictum autem totius potest pars puniri, quæ per se non concurrit ad delictum. Confirmatur primo : nam hoc titulo efficiuntur servi a Christanis parvuli Sarracenorum. Secundo : quia interdum punitur filius propter delictum patris, ut in tractatu *De fide* dictum est de hæresi. Propterea in regula 23 de Regulis juris in Sexto dicitur neminem puniri nisi vel ob causam justam, vel ob culpam. » (Tr. *De charitate*, Disput. XIII, Sect. VII, § 12).

Digitized by Google

DEUXIÈME HYPOTHÈSE GÉNÉRALE.

Le légitime belligérant est sur le territoire de l'État envers lequel il use de contrainte.

201. Trois hypothèses particulières se présentent. Ou bien le légitime belligérant veut faire respecter les droits que la justice ou exceptionnellement la charité lui donnent, ou bien il veut faire reconnaître les droits d'un allié, ou bien il vient empêcher une nation soit de commettre le mal contre Dieu ou contre elle-même, soit de se nuire innocemment.

Reprenons.

PREMIÈRE HYPOTHÈSE SPÉCIALE

Le légitime belligérant est sur le territoire ennemi pour faire respecter les droits que la justice ou exceptionnellement la charité lui donnent.

202. Que peut alors se permettre le juste belligérant ?

Ici, il convient encore de distinguer. Ou bien c'est son droit à l'intégrité de son territoire qu'il se propose de sauvegarder en prenant les devants contre un ennemi qui est sur le point de faire une invasion, ou bien il vient empêcher la violation d'un autre droit.

Arrêtons-nous d'abord au premier cas.

Premier cas.

203. Remarquez en quels termes je l'ai présenté. J'ai supposé l'ennemi sur le point de faire une invasion. Il est évident, en effet, que si l'on veut attaquer légitimement un peuple, il ne faut pas s'exposer à ce qu'il résiste légitimement.

Digitized by Google

C'est ce que nous avons vu dans le premier paragraphe. Il faut donc autre chose que des soupçons, des menaces vagues ou lointaines. L'agression que l'on redoute doit être imminente, à en juger d'après les préparatifs de guerre constatés ou les informations prises. Parfois aussi le refus de l'ennemi d'expliquer son attitude belliqueuse aura une signification non moins précise.

Alors l'État menacé peut pénétrer sur le territoire ennemi pour s'opposer à une atteinte illégitime certaine, car la liberté qui s'emploie à violer un doit peut être comprimée. Mais, direz-vous, cette mesure n'est-elle pas elle-même un attentat au droit de propriété dont les terrains occupés par le juste belligérant sont l'objet ? Non. N'avons-nous pas vu qu'à la suite d'un envahissement, le légitime belligérant aurait pu réclamer une réparation de chacun des citoyens de l'État ennemi ? Il peut donc aussi prendre contre les uns ou les autres, suivant les cas, le moyen le prévenir le danger qui le menace.

Sur le territoire ennemi, que peut-il se permettre ? Peut-il :

1° Tuer les ennemis ?

2° Faire des prisonniers ?

3° Se faire payer ou se payer du dommage qu'on lui cause en le mettant dans le cas de prendre les armes pour la défense de son territoire ?

4° Fourrager, prendre des vivres ou faire d'autres réquisitions ?

5° S'annexer en totalité ou en partie le pays ennemi ?

6° Enfin, que peut-il stipuler dans le traité de paix, si les hostilités se terminent de cette manière ?

204. *1re Question.* — Le légitime belligérant peut-il porter la mort dans les rangs ennemis ?

Digitized by Google

Oui, pour la raison que nous avons donnée dans la première hypothèse générale. Il s'agit toujours, en effet, de préserver un État contre une injuste attaque. La situation juridique est la même que plus haut ; il n'y a de changé que le champ de bataille. Objecterait-on que la loi de ne pas tuer ne disparaît au profit d'un État que s'il garde la défensive ? Mais pourquoi la vie des adversaires serait-elle plus respectable dans un endroit que dans l'autre, lorsqu'ils sont, comme nous le supposons toujours, sur le point d'attaquer ? D'ailleurs, il est évident que le légitime belligérant ne peut pas tout massacrer à plaisir. Tout acte d'hostilité, nous le savons, doit se justifier par une des causes qui légitiment une guerre ; or, de quoi s'agit-il ? D'empêcher l'ennemi d'envahir injustement un territoire ; par conséquent, dès que cet adversaire sera mis hors d'état de consommer l'atteinte projetée, on ne pourra plus continuer l'attaque. Remarquez bien qu'il ne serait pas licite de le décimer jusqu'à le mettre dans l'impossibilité de jamais tenter une nouvelle agression, car c'est seulement en tant que l'invasion est moralement certaine qu'on peut la prévenir. Mais le légitime belligérant peut toujours se défendre si on le provoque quand il se retire ou pendant qu'il reste sur le territoire ennemi pour obtenir une indemnité.

205. 2^me^ *Question.* — Le légitime belligérant peut-il faire des prisonniers ?

Oui, pour affaiblir l'ennemi de telle sorte qu'il doive abandonner ses coupables projets, puisqu'à défaut de ce moyen on peut même donner la mort. Oui, en second lieu, pour obtenir la réparation à laquelle le légitime belligérant a droit. Il n'y a pas lieu d'insister. Je n'aurais qu'à reproduire ce qui a été dit plus haut de ces deux causes de captivité. Du reste, nous aurons l'occasion de revenir sur ce sujet à propos de la question suivante.

Digitized by Google

206. 3me *Question.* — Le légitime belligérant peut-il se faire payer ou se payer du dommage qu'on lui cause en le mettant dans le cas de prendre les armes pour la défense de son territoire?

Oui, car nous n'avons plus à démontrer que l'État qui souffre injustement un dommage, peut en réclamer la réparation de tous les membres de la nation qui est auteur du préjudice, dans la mesure déterminée par les circonstances. Le légitime belligérant a donc la faculté de se faire payer ou bien de se payer lui-même, en prenant sur les valeurs qu'il trouve sous sa main dans l'État ennemi, l'indemnité à laquelle il a droit. L'influence de cette question sur la précédente est visible. Le légitime belligérant, en effet, ne peut se payer deux fois; et selon la charité et la justice, lorsqu'un paiement en argent ou en nature répartit mieux la charge entre tous les citoyens, il doit le préférer au travail forcé et par suite aussi à l'esclavage des prisonniers.

Cette réponse à notre troisième question va nous permettre aussi de résoudre brièvement la suivante.

207. 4me *Question.* — Le légitime belligérant peut-il fourrager, prendre des vivres ou faire d'autres réquisitions sur le territoire ennemi?

Oui, puisqu'il a droit à être indemnisé de ses frais, et qu'il peut réclamer cette réparation de tous les citoyens de l'État ennemi, dans la proportion voulue par les circonstances. Il peut donc exercer les droits en question, soit sur les biens communs à tous ou biens de l'État, soit même sur les propriétés privées. Toutefois ici, comme plus haut lorsque nous parlions des prisonniers, il y a un ordre à suivre. Les réquisitions sur particuliers ne pèsent, directement du moins, que sur quelques-uns, quand d'autres citoyens cependant sont tenus eux aussi. Dès lors, si le légitime belligérant peut choisir sans inconvénient sérieux

Digitized by Google

entre des biens de l'État et des propriétés particulières, il doit opter pour ceux-là. Pareillement, lorsqu'il peut s'en prendre au domaine privé, il, doit, d'après la charité et la justice, délivrer aux particuliers qui paient plus que leur part, un reçu constatant la réquisition qu'ils ont subie, afin qu'ils puissent exercer un recours contre leurs concitoyens. Cette pièce n'est cependant pas due à qui ne la demande point.

208. 5me *Question.* — Le légitime belligérant peut-il s'annexer le territoire ennemi, en totalité ou en partie?

Oui parfois; mais ce droit est loin d'être absolu. Deux causes peuvent justifier l'annexion forcée dans le cas qui nous occupe d'une agression faite légitimement pour en prévenir une autre imminente.

D'abord, si cela est nécessaire afin de conjurer le péril, l'État menacé d'une invasion immédiate peut s'emparer d'une partie du territoire ou même de la totalité, pour la raison qui l'autorise à y pénétrer. Que pourrait-on objecter? Le droit de juridiction du gouvernement ennemi, sur le territoire conquis? Le droit prétendu des habitants annexés de n'obéir qu'à un maître choisi par eux? Le droit de leurs compatriotes, si l'annexion n'est que partielle, à n'être point privés du concours de leurs concitoyens séparés? Aucun de ces droits n'est lésé, parce qu'ils disparaissent dès qu'ils se trouvent en conflit avec le droit du légitime belligérant de conjurer le péril dont ceux qui se plaignent le menacent, soit directement, soit par l'intermédiaire de la société dont ils font partie, et avec laquelle ils sont solidairement responsables.

Vous direz peut-être : — Que l'on se contente de diviser l'État ennemi. Pourquoi une annexion? D'où vient l'autorité du légitime belligérant? — Une telle objection ne serait pas sérieuse. Il est évident que cette division ne serait pas, habituellement du moins, un moyen d'empêcher l'agression;

Digitized by Google

or, le légitime belligérant a le droit de tendre à ce résultat, et de se comporter en conséquence. Il a donc le droit de substituer sa force à celle qui est tournée contre lui. Et avec cette force suprême, il lui est nécessairement permis, parce que c'est le développement d'un pouvoir inhérent à tout homme, d'empêcher avec indépendance le mal, les violations de droits et les actes contre soi-même. Or, la souveraineté politique n'est rien de plus, comme nous le verrons dans le chapitre V. Telle est la première cause qui peut justifier l'annexion forcée dans le cas que nous étudions.

En second lieu, l'annexion peut encore être légitime, comme la captivité et les réquisitions, à titre de réparation du dommage causé. Il suffit de se rappeler que le légitime belligérant peut, selon les circonstances, réclamer des citoyens quelconques de l'État ennemi, la réparation qui est due. Il pourrait donc, à la rigueur, contraindre les annexés à travailler pour lui, exerçant sur eux l'autorité d'un maître; à plus forte raison peut-il, pour s'assurer du paiement de l'indemnité, traiter les ennemis comme des sujets.

Suarez admet sans difficulté les annexions forcées :

« En plus de tous les modes de réparation qui viennent d'être indiqués, le légitime vainqueur peut, relativement aux biens des ennemis, la vie exceptée, prendre les mesures nécessaires au maintien d'une paix sûre. C'est ainsi qu'il peut, si cela est nécessaire, occuper des cités, des provinces ou autres territoires. Telle est la doctrine unanime, et elle est fondée sur la fin même de la guerre légitime, car ce qui fait principalement que la guerre est licite, c'est qu'elle conduit à une paix juste. On peut raisonner aussi par analogie : dans un État, les méfaits ne sont-ils pas punis de la peine nécessaire au maintien de

Digitized by Google

la paix entre les citoyens ? Ne condamne-t-on pas à l'exil ou à quelque peine semblable ? (1). »

209. Mais les explications qui précèdent indiquent déjà que le droit d'annexion, du moins dans le cas présent d'une agression faite légitimement pour en prévenir une autre, est sujet à plusieurs restrictions. D'abord la première des deux causes qui pourraient donner ce droit, ne peut être invoquée si le péril d'invasion illégitime n'est pas imminent. En pareil cas, la guerre elle-même ne serait-elle pas injuste ? Supposez maintenant que celle-ci ait été licite ; mais en attaquant son adversaire, le légitime belligérant l'a suffisamment affaibli pour que le danger prochain ait cessé, ou bien des promesses sérieuses de paix ont été faites, des gages fournis, un tiers s'est porté garant ; alors d'après la loi fondamentale de la guerre, une annexion même partielle ne serait pas légitime, au point de vue de la première cause. Quant au paiement de l'indemnité de guerre, seconde cause possible d'annexion, évidemment il ne peut autoriser une mesure de ce genre, lorsqu'il est déjà effectué.

210. De même, quand le droit d'annexion existe, il est limité. S'agit-il d'abord d'empêcher une invasion imminente ? L'effet ne peut dépasser la cause : si une chaîne de montagne ou un fleuve suffit pour mettre en sûreté le juste belligérant, il ne peut aller plus loin. L'annexion s'opère-t-elle à titre de

---

(1) « Præter omnia damna necessaria ad satisfactionem supra enumerata, potest princeps qui justam victoriam est assequutus, totum id facere in bonis hostium, salva vita, quod necessarium est ad tranquillam pacem in futurum conservandam. Unde si necesse sit, hoc titulo potest occupare civitates, provincias, etc. Ita docent omnes, et ratio sumitur ex ipso fine honesti belli ; nam propter hoc maxime licet bellum, ut sit quasi via ad honestam pacem. Confirmatur, nam intra eamdem rempublicam ita puniuntur male facta, prout necesse est communi paci, et ideo sæpe jubetur quispiam exulare vel similem aliam pœnam subire. » (Tr. *de charitate*, Disp. XIII, Sect. VII, §. 20)

Digitized by Google

réparation ? Alors, pour qu'elle reste dans les bornes de ce qui est légitime, il faut d'abord que les avantages qu'elle procure à l'occupant ne dépassent point les dommages-intérêts auxquels il a droit; autrement elle doit être réduite. Il faut encore, du moins en principe, qu'un paiement régulier ne soit pas offert au légitime belligérant, même postérieurement à l'incorporation.

Ne devons-nous pas aller jusqu'à dire que l'annexion dont il s'agit est nécessairement temporaire? Ne devra-t-elle pas cesser du jour où les craintes d'invasion immédiate disparaîtront, ou lorsque les revenus publics du territoire annexé, déduction faite des dépenses au profit des habitants, auront atteint le montant du préjudice? Relativement à la première cause, en principe il faut répondre affirmativement : le motif de l'annexion ayant disparu avec le péril imminent, l'annexion doit cesser. Mais pratiquement cette solution pourrait être erronée. Supposez un peuple qui en poursuit un autre de sa haine persévérante et audacieuse. Le danger immédiat d'un retour offensif promet de durer longtemps et on ne voit point quand il pourra disparaître. C'est dans ces conditions que le vainqueur s'installe dans le pays occupé. Et cependant, voilà qu'après de longues années, les dispositions de l'État ennemi deviennent meilleures. La restitution est-elle due? Eh bien! Je crois qu'il pourra se faire qu'elle ne le soit pas. Les annexés ont, selon une loi de la société universelle, des devoirs de charité envers les membres de l'État auquel ils ont été rattachés. Assurément ils peuvent en avoir aussi à l'égard de leurs anciens compatriotes; mais les premiers peuvent être plus pressants, et alors l'autorité de l'État annexant peut les empêcher de se séparer de lui, puisque le démembrement constituerait une faute ou la violation d'un droit. Par exemple, l'État vainqueur a favorisé le pays annexé, il y a élevé des monuments nationaux. Je ne dis nullement que cette circon-

Digitized by Google

stance soit déterminante par elle-même ; mais elle est de nature à conduire à la solution que nous avons donnée. Au point de vue de la seconde cause, une annexion peut être plus facilement perpétuelle. Dire, en effet : un jour arrivera nécessairement où les revenus publics additionnés égaleront le montant du préjudice, ce serait oublier que les capitaux de toute sorte que le légitime belligérant a dû employer, argent dépensé, activité des soldats qui ont péri ou ont été blessés, objets de toute nature qui ont servi à l'entretien ou à l'armement des troupes, ne seraient pas tous restés improductifs. Bref, le légitime belligérant est privé d'une série indéfinie d'augmentations de richesse. Si le pays annexé est riche et étendu relativement à l'importance du dommage, avec les impôts de guerre on pourra reconstituer ce capital ; mais si le vainqueur se contente d'un territoire petit ou pauvre, il se peut que jamais le capital détruit ne soit recouvré, parce que la contribution même annuelle payée par ce pays ne dépassera pas les revenus de ce capital.

L'annexion forcée peut donc être temporaire ou perpétuelle selon les circonstances.

Telle est notre réponse à la cinquième question. Il me paraît résulter de ces développements que, de nos jours, entre les nations européennes, l'annexion est difficilement légitime, du moins lorsqu'il s'agit pour l'une d'elles de se préserver des attaques d'une autre, ou de se rembourser des frais nécessités par une défense préventive. D'une part, la première cause, une invasion imminente à empêcher, ne disparaît-elle pas toujours avant qu'on ait pu consommer une annexion, tant la guerre est meurtrière aujourd'hui ? Et, d'un autre côté, l'ennemi vaincu ne refuse pas l'indemnité qui lui est réclamée. Aussi l'annexion de l'Alsace et de la Lorraine, déjà condamnable au point de vue du prétendu principe des nationalités, nous paraît-elle injuste de tout

Digitized by Google

point, même en admettant que dans le principe l'invasion prussienne ait été légitime.

211. Le souverain de l'État qui s'agrandit a-t-il sur ses nouveaux sujets tous les pouvoirs qui constituent l'autorité civile? Indubitablement, car par cela seul qu'il a le droit, soit pour empêcher une invasion, soit pour se faire indemniser, d'être la force publique dans un pays conquis, il a, comme nous l'avons déjà dit, la souveraineté tout entière. Par exemple, il peut imposer le service militaire aux annexés, conformément au devoir naturel d'assistance réciproque dont sont tenus les citoyens d'un même État. Même au-delà des limites ordinaires de l'autorité civile, le vainqueur a relativement à ses nouveaux sujets le double droit d'empêcher une agression imminente et d'obtenir une indemnité.

Rappelons, en terminant, que nous n'avons considéré ici l'annexion forcée que dans le cas d'un légitime belligérant qui s'avance en pays ennemi pour la sauvegarde de son territoire.

212. *6me Question.* — Que peut stipuler le légitime belligérant dans le traité de paix, si les parties en font un?

L'État qui a légitimement prévenu une invasion imminente, peut exiger l'exécution volontaire de ce à quoi il pouvait justement contraindre : l'affaiblissement de l'ennemi jusqu'à éloigner le danger immédiat, et le paiement des dommages-intérêts. C'est ainsi que la possession d'un certain nombre de prisonniers, à défaut d'indemnité en argent, et une annexion peuvent être stipulées. Mais le vainqueur ne peut pas plus dans le traité, qu'il ne lui est permis dans la guerre. La mesure des hostilités permises se confond, en effet, avec celle de la contrainte légitime, de même que la guerre légitime n'est pas autre chose que la contrainte légitime d'État à État. Or, faire les conditions de la paix, pour

Digitized by Google

le vainqueur c'est encore user de contrainte. Par conséquent, exiger dans le traité plus qu'il n'est permis dans la guerre est un abus de la force. Ainsi, le juste belligérant ne peut stipuler le pardon des excès qu'il aurait commis contre les personnes par massacres ou autrement, ou contre les biens par des réquisitions exagérées ou faites sans motif. La contrainte dont on userait ainsi contre l'adversaire pour le faire renoncer à la réparation à laquelle il a droit, manquerait de cause légitime. Vainement on dirait qu'un traité est une transaction, car il n'est pas permis de recourir à la violence pour obtenir une concession ou une renonciation auxquelles on n'a pas droit. Ce serait entraver une liberté légitime. D'ailleurs, le consentement donné par le souverain, quel qu'il soit, majorité ou monarque, à la diminution des droits de la société qu'il gouverne, ne serait pas valable. Un souverain peut reconnaître les obligations de l'État dont il est le chef, ou même faire peser sur ce peuple de nouvelles charges si elles ne sont pas sans équivalent et tendent au bien public ; mais il ne peut diminuer les droits de la nation. Une volonté contraire serait inefficace. C'est, en effet, de la loi de l'assistance mutuelle en vue du bien commun que les volontés d'un souverain tirent leur force. Il faut seulement réserver l'hypothèse où les sujets donneraient leur assentiment à la convention passée par leur souverain ; et encore cette exception ne serait-elle opposable qu'à ceux qui auraient consenti.

Nous avons examiné les six questions posées plus haut relativement au cas du légitime belligérant qui pénètre sur le territoire ennemi pour faire respecter le sien propre. Supposons-le maintenant en ce pays pour la sauvegarde de tout autre droit que la justice ou exceptionnellement la charité lui accordent. C'est le second aspect de notre première hypothèse spéciale, ou notre second cas.

Digitized by Google

DEUXIÈME CAS.

Le légitime belligérant vient assurer, à défaut d'exécution volontaire, l'accomplissement à son profit d'une obligation de donner ou de faire, ou d'une obligation négative autre que le devoir d'éviter une invasion illégitime.

213. Entrons dans des détails qui rappelleront plusieurs causes de guerre déjà connues.

Le légitime belligérant vient, par exemple, réclamer des marchandises ou autres valeurs qui lui ont été dérobées par l'État ennemi, ou une indemnité due pour un préjudice causé par l'adversaire.

Ou bien, le légitime belligérant vient assurer l'accomplissement d'une obligation de faire : un État l'a offensé et doit des excuses ; un État a promis de creuser un canal, de construire un chemin de fer, puis il refuse de tenir son engagement. Alors la force peut être employée, quoique les obligations de faire ne se prêtent pas absolument à une exécution violente. C'est ce que nous avons vu dans le premier paragraphe. D'ailleurs, dans les deux dernières espèces, le légitime belligérant peut aussi user de la contrainte pour empêcher la violation du droit qu'il a de faire lui-même le travail aux frais du promettant. Ceci m'amène au dernier groupe d'exemples.

Ou bien, il s'agit d'assurer l'accomplissement d'une obligation de ne pas faire, comme est celle qu'un État a prise envers un autre de laisser les citoyens du second jouir de certains droits sur le territoire ou dans les eaux du premier, de permettre au stipulant de faire un travail sur le territoire de l'autre partie, de ne pas refuser le passage à une armée étrangère ou le commerce avec une nation. Ou bien encore, un État vient exiger qu'on lui laisse prendre la réparation pécuniaire à laquelle lui-même ou un de ses

Digitized by Google

membres a droit de la part d'un étranger, le peuple auquel celui-ci appartient ne fournissant pas l'indemnité ou ne contraignant point le coupable à la payer. Pareillement il se peut qu'à défaut de concours de la part d'une certaine nation, il s'agisse d'arrêter et de punir un membre de celle-ci, lequel a offensé l'État juste belligérant ou un des particuliers qui composent cet État.

214. Tel est notre second cas. Les détails dans lesquels nous venons d'entrer, montrent que pour éviter les complications, il y avait lieu de le distinguer du précédent. Mais au fond, ils sont semblables, et il faut appliquer à l'un tout ce que nous avons dit de l'autre.

D'abord, c'est justement que le légitime belligérant pénètre sur les propriétés des adversaires. Il a, en effet, ici comme plus haut, le droit de contraindre chacun des membres de l'État ennemi à lui fournir une réparation pour l'obligation non remplie, et aussi, à plus forte raison, le droit de pénétrer sur leurs biens en vue d'obtenir l'accomplissement de cette obligation elle-même. Bien plus, l'envahissement du territoire ennemi serait, si c'était possible, d'une légitimité plus évidente dans ce second cas que dans le précédent. Car, lorsqu'un État est menacé d'une agression illégitime, à la rigueur il peut attendre l'adversaire. Mais quand il s'agit d'une autre obligation que celle de respecter les limites du légitime belligérant, quand une chose doit être donnée, un acte posé, une liberté laissée par un peuple à un autre sur le territoire du premier, la nation lésée ne peut attendre à la frontière : elle attendrait toujours. Il lui faut pénétrer dans l'État débiteur, pour y prendre ce qui est dû, pour contraindre l'ennemi à faire ou à laisser faire ce que celui-ci n'a point le droit de refuser ou d'empêcher.

Là, que peut se permettre le légitime belligérant ? Peut-il porter la mort dans les rangs ennemis ? Oui, à défaut d'autre moyen de faire triompher le droit violé. La loi de ne

Digitized by Google

pas tuer ne s'applique point à cette hypothèse : Dieu veut à tout prix, pour ainsi dire, la conservation des États, et aussi, par conséquent, le maintien de leurs droits.

Le juste belligérant peut-il faire des prisonniers ? Oui, pour empêcher la résistance et à titre de réparation.

Peut-il se faire payer ou se payer une indemnité ? Oui, comme dans le premier cas.

En ce qui concerne les fourrages, vivres et autres réquisitions, nous faisons la même réponse.

En cinquième lieu, le légitime belligérant peut-il s'annexer en totalité ou en partie le territoire ennemi ? Oui, si l'obligation qu'il s'agit de faire exécuter étant continue, cet amoindrissement est nécessaire pour prévenir de nouvelles résistances. Une annexion pourra aussi être légitime à titre d'indemnité. Au surplus, il faut se rappeler ici ce que nous avons dit plus haut à propos de la même question.

Reste la suivante : que peut stipuler le légitime belligérant, si les parties concluent un traité de paix ? Mais la réponse est la même que pour le premier cas.

Nous achevons ainsi l'examen de notre première hypothèse spéciale, celle d'un légitime belligérant venant sur le territoire ennemi pour y faire respecter un droit que la justice ou la charité lui donnent.

DEUXIÈME HYPOTHÈSE SPÉCIALE.

Le légitime belligérant s'avance sur le territoire ennemi pour faire respecter les droits d'un État auquel il prête secours.

215. D'abord peut-il pénétrer ainsi chez l'adversaire ? Oui, puisqu'il intervient en faveur d'un État qui a ce droit.

Là, que peut-il se permettre ? Il peut faire au profit de la nation qu'il assiste ce qui est permis à celle-ci. De plus, il peut se faire payer ou se payer lui-même sur les biens de

Digitized by Google

l'adversaire une indemnité pour ses frais de guerre, car en cela, il exerce encore un droit appartenant à son allié, ainsi que nous l'avons vu dans la première hypothèse générale. Il peut donc aussi faire des prisonniers à titre d'indemnité, et, pour la même raison, des réquisitions et une annexion lui sont permises; le tout dans l'ordre et la mesure que nous avons déterminés.

TROISIÈME HYPOTHÈSE SPÉCIALE.

Le légitime belligérant est sur le territoire d'une autre nation pour empêcher celle-ci de commettre le mal envers Dieu ou envers elle-même ou de se nuire innocemment, dans un cas où l'intervention armée produisant plus d'avantages que d'inconvénients pour le peuple qui la subit, est licite.

216. Cette fois, n'y a-t-il point dans cette agression une violation des propriétés? Évidemment non. La liberté qui sert à la perpétration du mal ou d'un acte contre soi-même peut être comprimée.

Que peut se permettre le juste belligérant sur le territoire étranger? Reprenons nos six questions habituelles. Elles ont encore ici une grande importance. Il s'agit, en effet, de déterminer quelle doit être l'attitude des États policés dans les guerres qu'ils entreprennent parfois contre des nations dégradées ou sauvages, au nom de la civilisation; quelle devrait être, par exemple, la conduite de la France, si des circonstances, qui ne sont pas impossibles, l'amenaient à intervenir militairement chez ses voisins du Sud de l'Algérie, afin de mettre un terme à leurs impiétés ou de les protéger contre eux-mêmes.

Le légitime belligérant peut-il porter la mort dans les rangs, non pas de l'ennemi, le terme serait impropre, mais

Digitized by Google

de l'autre partie ? Il est des cas dans lesquels l'affirmative n'est pas douteuse. Supposez l'un ou l'autre des deux faits suivants. Le mal qu'un État voisin vient combattre est contagieux. Alors nous ne sommes plus exclusivement dans notre troisième hypothèse spéciale ; mais aussi dans la première: un peuple est tenu de ne pas donner du scandale aux citoyens d'une autre nation. C'est une obligation de ne pas faire dont l'accomplissement peut être exigé ; et à cette fin, on peut porter la mort dans les rangs de l'adversaire qui est même le pire des ennemis, puisqu'il s'attaque aux âmes. Ou bien, en second lieu, la société envahie ne se contente point d'une résistance passive, elle cherche à nuire au légitime belligérant ; celui-ci se trouve alors dans le cas de légitime défense. Quand ces faits ne se produisent point, l'intervenant peut-il vaincre la résistance des adversaires en portant la mort dans leurs rangs ? Le nier absolument serait excessif. Sans doute, il se peut qu'en présence d'une immolation à faire, l'intervenant doive estimer que le résultat à obtenir n'est ni assez assuré, ni assez considérable pour que les soldats qui seront frappés doivent au bien général de leur pays de faire le sacrifice de leur existence, bien que celle-ci soit devenue un obstacle à ce bien. Mais on ne saurait soutenir non plus que le contraire est impossible ; il n'est pas moins réalisable que ces cas dans lesquels un citoyen doit mourir pour la défense de la patrie, ou accepter le châtiment suprême nécessaire à la réparation d'un scandale dont il est l'auteur, même s'il a donné ce mauvais exemple sans manquer aux lois de sa conscience erronée.

Ce qui vient d'être dit résout par avance la seconde question ; peut-on, dans notre troisième hypothèse spéciale, faire des prisonniers ? L'affirmative est maintenant évidente ; mais le juste belligérant doit rester dans la mesure nécessaire pour atteindre la fin permise qu'il se propose.

Digitized by Google

Puis il va de soi que les captifs doivent être traités en amis comme leur nation qu'on vient protéger contre ses égarements. On peut cependant se payer des frais de la guerre sur le travail des prisonniers. Le légitime belligérant ne procure-t-il pas un avantage en rétablissant l'ordre matériel ou moral ? Seulement l'obligation d'indemniser ce vainqueur est moins rigoureuse que celle de réparer un dommage ou d'exécuter une promesse. Aux yeux de la raison, le fait du préjudice causé ou de l'engagement pris rend ce paiement nécessaire d'une façon plus absolue, car dans notre hypothèse l'indemnité n'est due que si le peuple secouru peut assez facilement la payer.

En troisième lieu, l'intervenant peut-il, dans notre hypothèse, se faire payer ou se payer une indemnité pour ses frais d'intervention ? La question est résolue par ce qui précède.

L'intervenant peut-il fourrager, prendre des vivres ou faire d'autres réquisitions ? A cette question, nous faisons la même réponse qu'à la précédente.

Peut-il s'annexer en totalité ou en partie le territoire de son adversaire ? Question importante, puisqu'on voit assez souvent des États la trancher affirmativement au détriment de peuplades qu'ils s'incorporent, pour les civiliser, disent les vainqueurs. Une réponse absolue ne serait pas vraie. Ce moyen d'empêcher le mal ou un malheur dans un État est une action illégitime, si l'intervenant n'est pas moralement sûr qu'en le prenant il ne dépassera point la cause juste des hostilités qui est de s'opposer à une faute de l'autre partie contre Dieu ou contre elle-même, ou de prévenir un malheur imminent. Alors, en effet, la loi de la guerre serait violée : l'annexion manquant d'une cause légitime et certaine de contrainte serait illicite. Mais si, au contraire, on a cette certitude, l'incorporation peut avoir lieu. Elle ne viole alors aucun droit, parce que ceux auxquelles elle pourrait porter

Digitized by Google

atteinte disparaissent devant les motifs qui ont déterminé la guerre. Et remarquez que la supposition que nous venons de faire n'a rien d'invraisemblable : un peuple égaré peut avoir besoin, pour rentrer dans la voie de la sagesse, d'une direction nouvelle venant du dehors. Seulement cette annexion doit être désintéressée, et n'autorise pas la perception d'un tribut, sauf le remboursement des frais de la guerre. Nous pourrions ajouter ici des explications analogues à celles qui ont été données plus haut relativement à la durée de l'annexion et à l'étendue des droits du nouveau souverain.

Mais les États modernes peuvent-ils bien, en faveur de leur système de colonisation, se prévaloir de ce droit d'annexion que nous venons de reconnaître? Il est permis d'en douter, car l'incorporation n'est licite, au nom de la charité, que si effectivement on vient sauver le peuple qui est l'objet de cette mesure. Or, le sauver, ce n'est point le corrompre, mais lui enseigner ses devoirs par la parole, les livres et les exemples. C'est l'amener à la pratique des vertus. Là est la vraie civilisation, la seule qu'on ait le droit de répandre.

Enfin, si un traité de paix est conclu, que peut stipuler le légitime belligérant? Ce à quoi il peut contraindre. Il peut donc en tout cas exiger la cessation du mal ou l'éloignement de la cause de ruine qu'il est venu combattre, et parfois une indemnité, parfois aussi une annexion. Aller plus loin serait une atteinte à la liberté légitime de l'autre partie. Ainsi ce reproche serait mérité par l'intervenant qui profiterait de sa supériorité pour obtenir de l'adversaire la promesse de ne pas exiger de réparation pour les excès que le premier a commis.

Telles sont les explications qu'il nous a paru utile de donner sur les trois hypothèses particulières rentrant dans notre deuxième hypothèse générale. Ajoutons seulement

Digitized by Google

que celle-ci s'étend au cas d'un légitime belligérant qui au lieu de pénétrer sur le territoire de l'ennemi ou de l'adversaire, aborde un des vaisseaux de celui-ci ou le navire d'un particulier qui est membre de la nation avec laquelle le juste belligérant est en lutte.

217. Nous touchons maintenant à la fin de ce long paragraphe sur les lois de la guerre. A la question posée : que peut se permettre le légitime belligérant, nous avons, en effet, répondu par l'examen des deux hypothèses générales qui peuvent seules se présenter. Nous sommes donc fondés à conclure que les actes interdits dans l'une et dans l'autre le sont absolument. Voyons quels ils sont. Cet examen nous permettra de compléter les explications qui précèdent.

C'est toujours un crime d'exciter les soldats de l'armée avec laquelle on est en guerre, au meurtre de leur souverain. C'est, en effet, conseiller le mal. Sans doute, le légitime belligérant peut donner la mort au chef de ses adversaires, lorsque cette mesure spécialement funeste à ces derniers est indispensable ; mais les devoirs particuliers des sujets ne leur permettent pas de prêter en cette circonstance leur concours à l'autre partie, à moins que, par une très grande exception, les fautes de leur souverain envers l'État qu'il gouverne ne leur donnent à eux-mêmes le droit de s'armer contre lui.

Peut-on les pousser à refuser de se battre ? Oui sans doute, puisqu'on les détourne ainsi d'une résistance illégitime. C'est conseiller la désobéissance, il est vrai, mais dans un cas où le souverain n'a pas le droit d'obliger : il ne peut commander la violation d'un droit.

Le juste belligérant peut-il provoquer des révélations de la part des soldats ou autres membres de l'État avec lequel il est en guerre ? Nous répondons affirmativement ; mais nous nous réservons de faire une restriction considérable. Prenons l'hypothèse la plus favorable à l'inviolabilité du

Digitized by Google

secret; celui-ci a été stipulé et promis. Des révélations peuvent être provoquées, parce que l'engagement pris n'est pas valable. On ne peut, en effet, s'obliger à commettre une faute envers l'État auquel on appartient. Non seulement un tel contrat serait illicite, il serait nul, car on ne s'affranchit pas ainsi d'un devoir; celui-ci continue à s'imposer. Or, c'est un devoir pour un citoyen de l'État qui résiste illégitimement à un autre, de remédier à cette situation en révélant, si cet homme le peut sans inconvénient sérieux, les moyens de la faire cesser. C'est mettre fin aux maux de la guerre et ramener la patrie égarée ou coupable dans la voie du droit, qui est celle de la paix et des bénédictions divines. Si par suite du danger qu'elles peuvent présenter pour celui qui les fait, il arrive que les révélations dont il s'agit ne sont pas un devoir, elles restent évidemment permises. On peut donc les provoquer. Tel est le principe. Voici maintenant la restriction annoncée. Le légitime belligérant à qui des révélations sont faites ne peut pas en profiter pour rendre la guerre plus cruelle qu'il n'est nécessaire au triomphe de la bonne cause. La mesure de la contrainte légitime serait dépassée. Le juste belligérant ne peut se servir des renseignements obtenus que pour diminuer les maux de la guerre. Celui des adversaires qui connaîtrait les dispositions sanguinaires du légitime belligérant et qui les favoriserait par des révélations serait-il coupable? Assurément. Un homme ne peut pas plus aider à la destruction de ses compatriotes qu'au meurtre de son souverain. Il ne peut donc faire de révélations qui auraient pour résultat de rendre la guerre plus sanglante. A la vérité cette obligation disparaît devant les menaces très graves du légitime belligérant, parce qu'après tout, ce qui est mauvais ce ne sont point les révélations prises en elles-mêmes, c'est la manière dont il en sera tiré parti. Mais il n'en est pas moins vrai que, sauf cette atténuation, l'injuste belligérant

Digitized by Google

a droit à la discrétion des siens quand des révélations auraient pour résultat, étant données les dispositions du légitime belligérant, de rendre la guerre plus cruelle.

Si le légitime belligérant peut provoquer des révélations, à plus forte raison est-il autorisé à envoyer des espions dans le camp adverse.

Les actes de vandalisme sont-ils permis? Oui, si en détruisant des objets auxquels tient l'injuste adversaire, on se dispense d'user de moyens plus rigoureux, qui seraient encore légitimes. Mais la destruction pour la destruction est condamnable. Le légitime belligérant ne peut porter atteinte aux propriétés des adversaires, qu'en vue de l'accomplissement de leurs obligations.

Il est inutile de s'arrêter à un crime pire que le précédent, la violation des femmes, bien que la brutalité païenne l'ait pratiquée pendant de longs siècles. L'impureté est absolument illicite en elle-même.

Est-il permis de tuer les femmes, les enfants et les vieillards? Non, en général. Les personnes dont il s'agit, si elles ne résistent pas au légitime belligérant, sont protégées par la loi qui défend l'homicide. Cette solution, du reste, n'est point en faveur du sexe ou de l'âge. Elle profite à toutes les personnes inoffensives; mais aussi elle cesse d'être applicable. sans distinction, si la condition dont nous l'avons fait dépendre n'est point remplie.

Que dire de l'infection des sources? Le plus souvent cet acte sera criminel, parce qu'il atteindra des personnes qui ne résistent point; mais si l'armée des adversaires, au lieu de vivre à part, est formée d'individus dispersés au sein de la population, et s'il n'y a pas d'espoir de les vaincre, cette mesure, si regrettable qu'elle soit, pourra être licite. La raison ne dit-elle pas, que le droit du légitime belligérant, les intérêts de la gloire de Dieu ou ceux de la nation préservée contre elle-même, peuvent être un bien supérieur à la vie

Digitized by Google

des personnes inoffensives qui par accident seront sacrifiées? En d'autres termes, le droit de ces individus à l'existence ne peut-il point disparaître? Cette doctrine s'appuie sur la réponse que plus loin Suarez fera à une question analogue.

Peut-on se servir contre l'ennemi, d'armes empoisonnées? Habituellement non, parce que cette rigueur ne sera pas nécessaire pour arriver au succès de la bonne cause; dès lors, le légitime belligérant qui recourrait à ce moyen dépasserait la mesure permise des hostilités et porterait atteinte au droit du prochain. Mais l'usage des armes empoisonnées deviendrait licite, si par impossible l'obstination dès adversaires le rendait indispensable.

Enfin, le bombardement d'une ville est-il permis pour le triomphe de la bonne cause? Non, si cette ville n'est point une menace certaine pour le légitime belligérant. Oui, dans le cas contraire Cette solution se justifie comme notre avant-dernière réponse. Elle est admise par Suarez.

« Jamais, dit-il, on ne peut attenter directement à la vie des personnes non coupables, même si l'on estime que sans cette rigueur la peine infligée à l'adversaire sera insuffisante; mais indirectement on le peut, quand le triomphe est impossible autrement..... La seconde partie de cette doctrine est communément admise. Les faits de guerre indispensables au succès, est-il possible de les réprouver parce qu'ils entraînent la mort de personnes non coupables? Peut-on défendre l'incendie des villes, la destruction des forteresses? Evidemment non. Celui qui a le droit de tendre à la fin de la guerre, a aussi le droit de prendre ces moyens. La mort des personnes non coupables n'est pas ce qu'il se propose : elle n'arrive que par accident; aussi ne doit-elle pas être considérée comme volontaire, mais simplement comme permise par le légitime belligérant lorsque son triomphe est à ce prix. Sans cette règle, en effet, il serait impossible de mener une guerre à bonne fin.

Digitized by Google

C'est un principe semblable à celui qui permet à une femme enceinte de prendre un remède nécessaire à la conservation de son existence, même si elle sait qu'elle occasionnera ainsi la mort de son enfant. Mais il résulte de ce qui précède que notre solution n'est applicable qu'en cas de nécessité (1). »

218. Telles sont les limites de ce qui est permis au légitime belligérant. S'il les dépasse dans la lutte, la guerre devient licite du côté de l'autre partie, afin d'arrêter les excès du juste belligérant et d'obtenir réparation. Et dans la poursuite de ce double but, les droits que nous avons reconnus au légitime belligérant, appartiennent à son adversaire. Il est donc important de remarquer que, grâce à la facilité avec laquelle les hommes tombent dans les exagérations, souvent une agression juste au début, dans la suite perd en partie ce caractère, et qu'il en est de même d'une défense légitime, si le succès la change en offensive. Si c'est dans un traité que les bornes sont dépassees par le juste belligérant, ou s'il s'y fait pardonner de les avoir franchies, nous avons vu que cette contrainte morale est coupable et que l'acte est nul. Que l'on n'objecte pas contre cette doctrine que, si

(1) « Innocentes nulla ratione possunt per se occidi, etiamsi alias reipublicæ pœna non censeretur condigna ; per accidens autem possunt, quando necessarium est ad victoriam consequendam. Ultima etiam pars conclusionis est communis, et patet in quibusdam mediis necessariis ad victoriam, cum quibus tamen necessario est conjuncta innocentum mors, ut sunt incendia civitatum, eversiones arcium, etc. Nam qui habet jus ad finem belli per se loquendo, habet jus ad hæc media ; mors autem innocentum non est tunc per se intenta, sed per accidens sequitur, et ideo non censetur voluntaria, sed permissa ab illo qui utitur jure suo tempore necessitatis. Et confirmatur, nam alia ratione impossibile esset perficere bellum. Item mulier habens in utero filium potest uti medicina necessaria ad vitam suam. etiamsi sciat inde consequendam mortem filii. Ex quibus rationibus colligitur extra articulum necessitatis hoc non licere. » (*De charitate*, Disp. *De bello*, Sect. VII, §§ 15 et 17).

Digitized by Google

on l'admettait, la guerre serait sans fin. Le système vraiment dangereux, n'est-il pas, au contraire, celui qui proclame le droit de la victoire? Par les injustices qu'il sanctionne, il excite fatalement l'esprit de vengeance chez l'opprimé, tandis que le nôtre tend réellement à terminer chaque guerre d'une manière définitive.

§ III.

Des représailles.

219. Si un État se permet un acte illégitime contre un autre peuple, celui-ci peut-il user des mêmes procédés envers l'adversaire? L'affirmative n'est pas douteuse si cet acte est de la nature de ceux qui, suivant les circonstances, sont permis au légitime belligérant. Ainsi une nation ravit à une autre un bien mobilier ou immobilier; la seconde peut, à titre de réparation, s'emparer d'un objet équivalent qui appartient à la première.

Mais supposons, au contraire, que l'acte de provocation est de la nature de ceux que nous avons interdits au juste belligérant. Il s'agit, par exemple, d'un acte de pur vandalisme, ou du massacre de personnes inoffensives. Peut-on répondre à ces procédés barbares en les imitant? Le droit à une réparation ne peut être allégué ici, car les représailles n'en constituent pas une: en brûlant le palais de votre ennemi, vous ne vous indemnisez point de l'incendie qui a détruit le vôtre. Mais que décider s'il s'agit de prévenir le renouvellement de l'iniquité commise, en inspirant la crainte par des représailles? Celles-ci seront-elles alors permises? Si je ne me trompe, la raison répugne à répondre négativement d'une façon absolue. Pourquoi la partie injustement provoquée par la ruine d'un de ses monuments, n'essayerait-elle pas de préserver les autres en portant à

Digitized by Google

son tour la destruction chez l'adversaire, si elle n'a pas à sa disposition de moyen moins rigoureux et aussi sûr ? Sans doute, il y a le droit de propriété chez l'agresseur, mais cette prérogative ne disparaît-elle pas devant le droit de légitime défense ? S'il s'agit de personnes, nous comprenons qu'on hésite davantage ; mais cependant il y a même raison de décider. Est-ce que le droit à la vie n'est pas plus fort chez les citoyens de l'État injustement provoqué qui vont être victimes d'un nouveau massacre, que chez les membres de l'État ennemi, si par une immolation modérée, eu égard à celle qui ne saurait être prévenue plus humainement, on peut espérer empêcher cette dernière ? Il me semble que l'on ne fait ainsi qu'exercer un certain droit de légitime défense de nation à nation. Sans doute, les personnes qu'il s'agit de sacrifier n'attaquent point ; mais il n'en est pas moins vrai que leur droit à l'existence, s'il se maintenait dans l'hypothèse, mettrait en échec le droit du légitime belligérant de sauver ses propres compatriotes menacés. Hé bien ! Je ne puis croire qu'il y ait égalité entre ces deux droits et que le second ne l'emporte pas. L'État provoqué a déjà subi un massacre, des attentats pareils sont encore imminents, et il ne lui serait pas permis de les empêcher ? Ne dites pas : une existence en vaut une autre. Il y a en faveur du droit du peuple légitime belligérant cette cause de supériorité, qu'il a déjà subi des pertes. L'immolation dont il s'agit ne sera donc pas la violation d'un droit. A l'appui de cette doctrine nous pouvons certainement invoquer les deux passages de Suarez donnés plus haut.

Je ne terminerai pas ce sujet sans rappeler la question suivante : les mesures de rétorsion, dans le sens seulement de refus de protection, sont-elles licites ? Un État dont les citoyens ne sont point reçus dans tel autre peuple, ou n'y sont point protégés, peut-il user de procédés semblables, à l'égard des membres de cette seconde nation ? Certaine-

Digitized by Google

ment; c'est ce que nous avons dit dans la partie générale du présent article.

§ IV.

Existe-t-il un droit international positif?

220. Je me place encore ici exclusivement au point de vue de la nature. Je fais abstraction de l'ordre surnaturel.

Manifestement, il n'y a point, à l'heure qu'il est, de droit international positif commun à tous les peuples. Des traités entre certains États, telle est la seule forme que revêt aujourd'hui le droit international positif. Mais supposez que par la suite des temps, les communications devenant plus faciles encore et plus fréquentes, une majorité d'États ou un groupe moins nombreux ou un homme surgisse qui exerce, sinon sur tous les peuples au moins sur un certain nombre, une autorité internationale en vue d'empêcher de la part des États le mal, les violations de droit et les actes contre soi-même. Ce pouvoir serait-il réel? Oui, comme la souveraineté dans un peuple, parce qu'il ne serait, comme celle-ci, que l'exercice de facultés inhérentes à toute personne. Dès lors un véritable droit international positif, c'est-à-dire non plus seulement des conventions entre peuples, mais des ordres émanant de l'initiative de ce chef collectif ou individuel, deviendrait possible. Si ce chef, en effet, émettait certaines volontés relatives aux rapports internationaux, elles pourraient être confirmées, suivant les cas, par la loi d'assistance mutuelle qui régit tous les hommes. Cette organisation des États serait, en effet, un assez grand bien, pour que facilement la loi de charité commandât aux hommes de s'y prêter par l'acceptation d'une direction internationale efficace.

Digitized by Google

221. Ce que nous venons de dire, en général, d'un droit des gens positif est applicable à l'idée d'un droit international positif coutumier. Une pareille législation n'existe pas, du moins pour tous les peuples; mais en soi, elle n'est pas impossible. Un usage relatif aux rapports entre nations, venant à s'établir parmi les États au-dessus desquels se trouverait le chef dont nous avons parlé, celui-ci pourrait le sanctionner, et la loi d'assistance réciproque ne confirmerait pas moins la volonté ainsi émise qu'un ordre dû à l'initiative de cette autorité. Mais l'absence de ce pouvoir fait, selon nous, qu'il n'y a point de droit international coutumier.

Suarez est cependant d'un avis contraire.

« Le genre humain, dit-il, quoique divisé en un grand nombre de peuples et de royaumes, conserve cependant une certaine unité, non-seulement au point de vue de l'origine, mais aussi au point de vue de l'organisation et des lois. Ainsi le veut le précepte naturel de l'amour réciproque et de l'assistance, règle qui s'étend à tous, même aux étrangers, sans aucune distinction. Aussi, bien que chaque État, république ou royaume, soit lui-même une société parfaite et vive de sa propre vie, il est membre d'une union universelle qui a pour but le bien du genre humain. Jamais, en effet, les États ne se suffisent tellement à eux-mêmes, qu'ils n'aient besoin de pratiquer l'assistance mutuelle, d'être associés et de faire des échanges. Parfois il s'agira pour eux de se perfectionner, parfois il y aura même nécessité morale, comme les faits le prouvent. Les peuples ont, dès lors, besoin de règles pour ces échanges et pour leur société. La raison naturelle formule par elle-même une grande partie de ces lois, mais pas toutes cependant; certaines ont donc pu s'établir par l'usage des nations. De même, en effet, que dans un État ou une province une coutume fait loi, de même, dans le genre humain tout entier,

Digitized by Google

les coutumes des nations ont pu devenir des lois (1). »

Sans nul doute, les hommes pris comme membres d'États doivent accepter une direction commune. C'est ce que j'ai dit plus haut. Mais à une condition cependant : que cette direction soit de nature à conserver l'ordre parmi les nations, au besoin malgré elles, ou en d'autres termes, qu'elle soit efficace, qu'elle soit donnée par un homme ou un être collectif capable d'y tenir la main.

---

(1) « Humanum genus quamtumvis in varios populos et regna divisum semper habet aliquam unitatem non solum specificam, sed etiam quasi politicam et moralem, quam indicat naturale præceptum mutui amoris et misericordiæ, quod ad omnes extenditur, etiam extraneos, et cujuscumque rationis. Quapropter licet unaquæque civitas perfecta, respublica aut regnum, sit in se communitas perfecta, et suis membris constans, nihilominus quælibet illarum est etiam membrum aliquo modo hujus universi, prout ad genus humanum spectat : numquam enim illæ communitates adeo sunt sibi sufficientes sigillatim, quin indigeant aliquo mutuo juvamine, et societate, ac communicatione, interdum ad melius esse majoremque utilitatem, interdum vero etiam ad moralem necessitatem et indigentiam, ut ex ipso usu constat. Hac ergo ratione indigent aliquo jure quo dirigantur et recto ordinentur in hoc genere communicationis et societatis. Et quamvis magna ex parte hoc fiat per rationem naturalem, non tamen sufficienter et immediate quoad omnia: ideoque aliqua specialia jura potuerunt usu earumdem gentium introduci. Nam sicut in una civitate vel provincia consuetudo introducit jus, in universo humano genere potuerunt jura gentium moribus introduci. » (*De legibus*, L. II, c. XIX, § 9).

Digitized by Google

SECTION II.

EXISTE-T-IL UNE SOCIÉTÉ INTERNATIONALE SURNATURELLE ?

222. Nous répondons affirmativement. Qu'est-ce qu'une société? Une union de personnes qui tendent en fait ou doivent tendre à une même fin par des moyens communs. Qu'est-ce que la société internationale surnaturelle, si elle existe ? C'est la société de tous les hommes pris comme membres des différents États, et convergeant par des moyens communs vers un but que la révélation nous fait connaître : la vision béatifique. Or, précisément, tous les hommes pris comme constituant des États, c'est-à-dire ces derniers eux-mêmes, doivent tendre à cette fin par des efforts communs. Les hommes, en effet, trouvent dans leur organisation en sociétés politiques un moyen de s'aider dans la recherche du bonheur surnaturel, et ce but étant celui auquel Dieu, de qui nous tenons nos facultés, rapporte tout, le Souverain-Maître veut que tous les hommes s'assistent en vue de ce résultat, selon les moyens d'action. qui sont en leur pouvoir. C'est la fin pour laquelle nous avons été créés. La société internationale surnaturelle existe donc. A sa tête se trouve une autorité, qui est l'Église, car elle a reçu, nous l'avons dit, plein pouvoir de commander en vue du salut. Tous les hommes, souverains et sujets, lui sont subordonnés, en ce qui concerne le bien moral. Telle est la société qui nous occupe. Elle comprend tous les États sans

Digitized by Google

distinction de religion. A la vérité, les infidèles ne sont pas soumis aux lois de l'Église sur la pratique de la religion de Jésus-Christ; mais ils doivent cependant, par application de la loi naturelle de charité, coopérer à l'œuvre chrétienne. De plus, Jésus-Christ n'est-il pas le Roi de tous les hommes, et l'Église ne peut-elle pas, autant que le bien des âmes le demande, exercer le pouvoir de commander de son divin fondateur ?

223. Cette réunion des États sous la suprématie de l'autorité religieuse qui réglait leurs rapports en vue du bien des âmes, a existé en Europe. Ç'a été la chrétienté. C'est une œuvre qu'au point de vue du droit, les nations ne peuvent pas détruire. En fait, cependant, elles ont secoué le joug bienfaisant de l'Église. Depuis le traité de Westphalie les peuples européens essaient d'une société internationale, d'une ethnarchie, dit-on parfois, gouvernée par une sorte d'aristocratie que forment les principaux États. Et, en même temps, on parle de l'équilibre à conserver entre ces derniers. Mais combien cette organisation est moins parfaite que la chrétienté !

Dans celle-ci, nous trouvons toutes les garanties d'une paix équitable, car l'autorité pontificale chargée de maintenir l'harmonie entre les nations est stable : elle ne disparaîtra jamais. Elle est faible matériellement; aussi peut-on compter qu'intéressée elle-même au respect du droit, elle sera une protectrice vigilante pour les peuples injustement menacés. Bien que faillible toutes les fois qu'il ne définit pas un dogme ou un principe de morale, le Pape est cependant assisté de Jésus-Christ et de l'Esprit-Saint contre l'ignorance des lois naturelles internationales qui déterminent les causes légitimes de guerre, et contre les passions qui pourraient lui faire abandonner un peuple injustement menacé qui n'aurait point ses sympathies. Le Pape est, en effet, attaché à toutes les nations par grâce d'état : l'Église dont

Digitized by Google

il est le chef, n'a-t-elle point des intérêts dans toutes les contrées de la terre ? Grâce à toutes ces qualités, l'autorité pontificale est la plus capable d'arrêter un souverain sur le point de faire la guerre, surtout s'il est catholique. Il sait qu'elle tient entre ses mains son salut éternel. Il sait que les menaces les plus terribles de la puissance spirituelle ne sont pas vaines. Qui peut parler avec la même force ? La paix a donc un excellent gardien dans le Pape, mais la paix équitable ou la tranquillité de l'ordre, car ces garanties de paix rendent aussi la guerre plus inévitable quand il s'agit de venir au secours d'un peuple injustement menacé. Au nom de la religion, le Souverain-Pontife armera les chrétiens contre les Turcs ; il entraînera les premiers dans les croisades ou à la bataille de Lépante. Possesseur lui-même d'un petit État, il entourera de défenseurs les peuples qui, comme lui, sont trop faibles pour résister efficacement. Enfin, les mêmes causes modèreront les excès de la guerre. Il y aura pour les condamner une autorité stable, intéressée à restreindre le plus possible les hostilités, car le plus souvent elle en souffre des deux côtés, une autorité pénétrée de l'esprit de douceur, préservée par Dieu de l'oubli des lois de la guerre, et prémunie contre la tentation du silence quand il faut parler.

224. Telles sont les garanties de paix, de résistance à l'impiété et à l'injustice et de modération dans la guerre, qu'offre le système de la chrétienté. Voyons celles de cette société internationale que les États européens essaient de former entre eux avec les plus puissants à leur tête, lesquels se réunissent en congrès ou tiennent des conférences. Cette autorité collective n'est point stable : le moindre désaccord entre ceux qui l'exercent, un changement de souverain ou de ministre peuvent la faire disparaître. Puis elle est aux mains des plus forts, qui ne voient pas grand intérêt à soutenir le droit des faibles, d'autant que souvent eux-mêmes l'ont

Digitized by Google

méconnu. L'assistance divine ne leur a pas été promise comme aux Papes. Ils n'ont point, comme ceux-ci, des sentiments de tendresse paternelle pour tous les peuples : leur sollicitude se borne souvent à peu près à l'État qu'ils gouvernent. Aussi leurs décisions ont-elles bien de la peine à se faire respecter, et si la paix qu'ils ont imposée se maintient, c'est plutôt parce que celui qui voudrait prendre les armes attend un moment propice. Dans cette combinaison, il est donc bien à craindre que la guerre n'éclate quand il faudrait garder la paix ; et à l'inverse, souvent la guerre ne se fera point quand elle devrait avoir lieu : les souverains, au lieu de défendre contre des agrandissements illégitimes un peuple incapable de résister seul, abandonneront à l'oppresseur, si celui-ci est puissant, sa faible victime. Les principaux souverains ne sont-ils pas portés à accepter le fait accompli, parce qu'ils sont forts, et que cette théorie est la sanction de la force ; puis, n'y a-t-il pas là une sorte de réserve tacite du droit d'agir de même ? C'est ainsi que des annexions seront faites même au mépris des intérêts religieux des populations, tandis que dans la chrétienté le Pape aurait appelé les peuples au secours de l'opprimé. Avec une autorité internationale aussi effacée en présence de la force, et dont il faut même redouter la complicité tacite, les lois de la guerre n'ont plus de gardien vigilant. En tout cas, les règles émanées d'une telle source, sont loin d'être redoutables pour des belligérants chrétiens, comme les condamnations de l'Église. Dans ce système de société internationale, on verra donc les armes devenir de plus en plus meurtrières, parce qu'aucune loi, efficace du moins, n'interdira ni ne punira des inventions aussi détestables. Le vainqueur stipulera sans droit ou sans mesure une indemnité ou des augmentations de territoire. Bref, de même qu'il a été laissé libre de commencer les hostilités, de même il les conduira et les terminera selon son gré. Les États deviendront des

Digitized by Google

camps retranchés ; le militarisme les appauvrira, il ruinera les existences par le fer et plus encore par la corruption, il abaissera les caractères et fermera les intelligences.

Je n'entends pas dire toutefois qu'il n'y ait qu'à critiquer dans cet essai de société des États européens gouvernée par les plus grands d'entre eux. Elle protège peu les faibles, avons-nous vu, et même cette entente des nations plus puissantes peut tourner contre eux en complot ; mais elle est cependant de nature à empêcher quelquefois les conflits entre souverains : ils se voient, des liens s'établissent. Si des difficultés viennent à surgir entre deux grands États, les autres redoutant une commotion ou quelquefois par sympathie, useront peut-être de l'influence et des facilités que leur donnent des rapports constants, pour plaider la cause de la paix et proposer leur arbitrage. C'est une garantie de paix ; mais qu'elle est faible à côté de celle qu'en elle-même présente l'autorité stable, moins sujette à une indulgence calculée, inspirée de Dieu, pleine de sollicitude et de force, des Souverains-Pontifes !

En résumé, aux trois points de vue d'une paix équitable à garder, de la résistance à l'injustice et de la modération des hostilités, l'Europe en cessant d'être la chrétienté, s'est privée d'une organisation incomparable.

225. A la vérité, le système que nous venons d'apprécier est complété par des traités dans lesquels chacune des grandes puissances s'est obligée, d'une certaine manière, à ne pas s'agrandir en Europe, même par des moyens légitimes, sans l'agrément des autres parties. En un mot, les États ont établi entre eux l'équilibre ou la balance politique. De tels contrats sont légitimes en eux-mêmes ; mais ils deviennent injustes si les grands États annexent à un ou plusieurs d'entre eux, afin qu'ils soient tous égaux, des territoires dont ils ne peuvent disposer. C'est ce que l'on vit lors de la paix de Westphalie et dans les traités de Vienne.

Digitized by Google

Ce genre de pactes présente des garanties évidentes de paix, et rend plus certaine aussi, semble-t-il, l'intervention des parties signataires, si l'une d'elles est injustement attaquée par une autre qui veut l'affaiblir. Alors, en effet, tous les grands États sont atteints par la violation des engagements qu'ils ont stipulés. Indirectement l'équilibre protège plus ou moins les petits États par la défense faite aux grands de s'accroître. Toutefois, on peut appliquer à l'équilibre européen, tel qu'il est organisé aujourd'hui, les critiques que nous avons formulées relativement à l'autorité des grandes puissances européennes. Cet équilibre, en effet, offre-t-il une garantie sérieuse de paix et de justice, s'il n'existe point une autorité capable d'assurer l'exécution des traités ? Pour remplir cette mission, nous n'avons que les grands États. Or, nous savons que cette autorité n'est point stable, parce que le désaccord peut facilement se mettre entre ceux qui la possèdent: De plus, elle est peu intéressée à agir et même portée à la connivence avec l'injustice. Elle est relativement peu éclairée. La sollicitude et la force morale lui font défaut.

Nous maintenons donc qu'il manque une autorité régulatrice à l'Europe, depuis que celle-ci ne reconnaît plus la suprématie du Souverain-Pontife ; et quelque système qu'inventent les diplomates, ils ne remplaceront jamais ce gardien vigilant du droit international.

Digitized by Google

CHAPITRE V.

DE L'ÉTAT.

226. Le sujet que nous abordons ne sera pas contenu tout entier dans ce chapitre. Plus tard, en effet, quand nous parlerons de la société conjugale, de la société paternelle, de la famille en général, de la société de services, de la propriété, des contrats et de la réparation des injustices, nous examinerons le rôle de la souveraineté politique en ces matières. Qu'avons-nous donc à faire ici? A traiter directement de l'État: voir en quoi il consiste, étudier son organisation et les lois de son fonctionnement. S'il ne fallait considérer que la logique, ce chapitre devrait donc se diviser en trois sections; mais la seconde et la troisième seraient trop compliquées, à ce point que les subdivisions nécessaires pour la clarté nous manqueraient peut-être. Aussi élevons-nous au rang de section des questions particulières. Voici ma division:

SECTION I.	Notion de l'État.
SECTION II.	De la formation d'un État.
SECTION III.	Du maintien d'un État.
SECTION IV.	De la disparition d'un État.
SECTION V.	De l'origine du pouvoir.
SECTION VI.	La souveraineté politique légitime appartient-elle d'abord nécessairement à la majorité?

Digitized by Google

SECTION VII. De la transmission de la souveraineté politique légitime.
SECTION VIII. De la perte de la souveraineté politique légitime.
SECTION IX. Des gouvernements de fait.
SECTION X. De l'étendue de la souveraineté politique.
SECTION XI. De la séparation des pouvoirs.
SECTION XII. Des devoirs d'un État et de son souverain envers Dieu et envers l'Église.
SECTION XIII. Des devoirs des citoyens entre eux.
SECTION XIV. Des devoirs des citoyens envers le souverain.
SECTION XV. Du devoir de fidélité du souverain à la constitution.
SECTION XVI. Des devoirs du souverain en matière d'association.
SECTION XVII. De l'exercice du pouvoir législatif.
SECTION XVIII. De l'exercice du pouvoir judiciaire.
SECTION XIX. De l'exercice du pouvoir exécutif.
SECTION XX. De l'exercice du pouvoir fiscal.
SECTION XXI. De l'exercice du pouvoir militaire.

Il est facile de voir que les sections II à XI traitent de l'organisation, et les suivantes du fonctionnement de l'État.

Digitized by Google

SECTION I.

NOTION DE L'ÉTAT.

227. Le mot État a deux sens : ceux de société civile ou politique parfaite, et d'autorité civile ou politique souveraine, de pouvoir civil souverain. Dans le premier vous direz : « La circulation de telle marchandise est interdite sur tout le territoire de l'État » ; tandis que dans cette expression : « les droits de l'État », le mot qui nous occupe signifie souveraineté politique, bien qu'à la vérité l'on puisse avec non moins de justice, mais contrairement à l'usage, désigner par droits de l'État les droits des sociétés civiles parfaites.

De ces deux sens, le second n'est pas moins usité que le premier, et il faut bien reconnaître qu'il est légitime. Il se justifie, en effet, par l'usage, qui est le maître de la langue. Toutefois, je crois pouvoir affirmer que jamais je n'emploierai le mot État dans le sens d'autorité civile, parce qu'il y a là un danger contre lequel je veux mettre en garde. La seconde signification ne fait point oublier la première, et ainsi on les rapproche, on confond le pouvoir avec la société, et on laisse l'autorité absorber toute la vie nationale : « l'État, c'est moi », dit le gouvernement, ou du moins il le pense ; et alors les initiatives individuelles ou celles des sociétés inférieures sont bien vite comprimées. Le péril est surtout grand, si c'est la majorité qui est souve-

Digitized by Google

raine ; car elle est déjà portée par la considération du nombre à se croire tout l'État, et à oublier que si elle peut regarder son bien comme étant celui de l'ensemble, il ne lui est cependant pas permis de suivre ses caprices au détriment de la minorité. Nous le verrons plus tard, en effet, l'autorité qu'elle peut avoir ne lui permet d'imposer des obligations qu'en vue du bien général.

Telles sont les deux significations principales du terme à expliquer. Pris dans la première, il peut être synonyme de nation ; mais on donne aussi parfois à ce dernier nom un sens plus étendu pour désigner tous ceux qui, vivant sous des souverainetés politiques séparées, ont cependant la même origine. C'est ainsi que nous nous plaisons à comprendre le Canada dans la nation française.

Les termes d'État et de patrie ne sont aussi qu'imparfaitement synonymes ; la patrie, c'est encore l'endroit où l'on a reçu le jour.

Également on désigne parfois un État sous le nom de peuple ; mais il arrive aussi que cette dernière expression ne s'applique qu'aux gouvernés ou même seulement à un certain nombre d'entre eux.

Nous savons que par État on entend une société civile parfaite, et l'autorité qui la gouverne ; mais ce ne sont là que des définitions de noms ou des explications superficielles. Que sont ces choses ? En quoi consiste l'État dans le sens de société civile parfaite, l'État dans le sens de souveraineté politique ? Je répondrai d'abord à la seconde question, cet ordre me paraissant plus simple. De là les deux articles suivants :

Qu'est-ce que la souveraineté politique ?

Qu'est-ce que la société civile parfaite ou l'État ?

Digitized by Google

ARTICLE I.

Qu'est-ce que la souveraineté politique?

228. D'abord on entend par là incontestablement un pouvoir de contraindre. On voit aussi, il est vrai, dans la souveraineté un pouvoir d'obliger par des commandements; mais en l'appelant un pouvoir de contraindre, nous interprêtons mieux l'usage. On considère, en effet, que l'existence du pouvoir d'un souverain d'obliger par des commandements est subordonnée à ce fait que le souverain exerce le pouvoir de contraindre. Si un homme ou un être collectif ne constitue pas la force publique dans un groupe de personnes, on ne dira jamais qu'il a la souveraineté, mais seulement qu'il peut y avoir droit. Notre manière de parler est donc plus exacte. Elle a aussi l'avantage de signaler une différence que l'usage fait entre la souveraineté politique et certaines autres autorités, comme la souveraineté religieuse, l'autorité maritale et la puissance paternelle. Personne n'aurait l'idée de dire que l'Église, un mari ou un père désarmés, cessent d'avoir le droit d'obliger par leurs commandements.

Nous disons donc que la souveraineté politique est un pouvoir de contraindre. De contraindre en vue de quelle fin? En vue d'empêcher, parmi certaines personnes, les atteintes aux corps et aux biens soit individuels soit collectifs, et en vue de faire réparer ces atteintes. En vue aussi

Digitized by Google

d'empêcher les scandales par action ou par omission et d'obtenir que réparation soit faite. De plus, ce mot d'autorité civile éveille l'idée du droit de contraindre les individus sur lesquels s'exercent les précédentes prérogatives, à faire pour le bien physique et moral du groupe qu'ils composent, les sacrifices commandés par la loi de l'union, de l'assistance entre les hommes ou de charité. Peu importe si un sacrifice utile au bien du groupe ne profite directement qu'à un individu ou à quelques-uns. Remarquez encore que dans les explications qui précèdent, il ne s'agit pas de ou tel bien physique ou moral des citoyens, mais de leur bien en général.

La souveraineté politique peut donc être d'abord définie : le pouvoir de contraindre des hommes en vue de leur bien commun tant physique que moral, c'est-à-dire en vue du bien tant physique que moral de l'ensemble des personnes gouvernées. Sans doute, l'usage fait encore rentrer sous le nom qui nous occupe, le pouvoir d'empêcher quelqu'un de se nuire à lui-même par des actes extérieurs. Mais ce droit rentre dans celui de contraindre en vue du bien moral commun, s'il s'agit d'une faute, même simplement apparente, car elle constitue nécessairement un scandale par le seul fait qu'elle est constatée, un agent de l'autorité en serait-il seul témoin ; et si l'on suppose un acte qui n'est certainement pas coupable, celui d'un enfant ou d'un insensé, par exemple, le pouvoir d'empêcher leur auteur de se nuire à lui-même rentre dans celui de contraindre en vue du bien physique général. C'est une diminution de la force collective ; il y a parfois à craindre le désespoir de la misère, et enfin dans une certaine mesure il faudrait secourir le malheureux. Nous pourrons donc, sans exclure aucunement la faculté dont nous parlons, garder notre commencement de définition, et n'y rien ajouter de ce chef. Mais à un autre point de vue, il y a une addition à faire.

Digitized by Google

Ce que nous avons dit jusqu'à présent, s'applique, en effet, à tout pouvoir civil, suprême ou inférieur. Pour qu'il y ait souveraineté politique, il faut encore que ce droit de contraindre soit exercé par un homme ou un groupe qui, en tant qu'agissant de la sorte, le fasse avec indépendance, ou ne soit pas subordonné, ordinairement du moins, à une autorité supérieure de même nature.

A s'en tenir à l'usage, la souveraineté politique est donc *le pouvoir de contraindre des hommes en vue de leur bien commun tant physique que moral, sans être ordinairement subordonné à une autorité supérieure de même nature.*

Ces mots : *tant physique que moral*, peuvent paraître superflus ; bientôt nous en verrons l'utilité. Il me suffit ici de faire remarquer leur exactitude : on ne verrait point de souveraineté politique dans un pouvoir de contraindre qui n'aurait pas le bien physique pour but, et ne veillerait que sur les âmes, ou ne tendrait qu'indirectement à la première fin. Peut-être même dans le sens attribué par l'usage à notre expression, est-ce le bien physique que l'on considère principalement, la recherche du bien moral étant regardée seulement comme un moyen d'atteindre ce terme ; mais ce serait une erreur, comme nous le démontrerons.

Il n'y a pas lieu de mentionner dans notre définition le pouvoir de contraindre les citoyens à l'accomplissement des devoirs que comme particuliers ou comme citoyens ils ont envers Dieu. C'est user de la contrainte en vue du bien commun des sujets que de veiller à l'acquittement de ces obligations.

Pareillement nous ne devons pas faire entrer dans notre définition le pouvoir de contraindre les citoyens à des sacrifices en vue du bien des autres Etats. Assurément Dieu veut, dans une certaine mesure, que les nations s'assistent. Mais s'il en est ainsi, c'est user de la contrainte en vue du

Digitized by Google

bien commun des sujets que de veiller à l'accomplissement de ce devoir ; d'autant mieux qu'au simple point de vue de la prospérité, chaque peuple trouve en définitive son avantage dans l'union des États.

229. Notre définition ne convient-elle qu'à ce que l'on appelle souveraineté politique ? Convient-elle à tout ce qui porte ce nom ? Je réponds affirmativement à ces deux questions.

Elle ne convient qu'à l'objet défini. De quelle autre autorité, en effet, pourrait-elle être donnée ?

De l'autorité maritale ? Le but proposé à cette dernière est assurément le bien commun des époux, mais nous avons vu qu'elle ne peut pas être appelée un pouvoir de contraindre. A l'inverse du pouvoir civil, elle doit être nommée pouvoir de commander, puisque personne ne songerait à dire qu'un mari physiquement plus faible que sa femme n'a point l'autorité maritale.

Il est aisé également de distinguer de la souveraineté politique l'autorité du père, lorsque la famille fait partie d'un groupe qui doit obéissance à un gouvernement ; mais supposons-la sur une terre déserte ; en quoi l'autorité du père s'écartera-t-elle de notre définition ? La réponse est facile. Tandis que par souveraineté on entend un certain pouvoir de contraindre, dans la puissance paternelle on voit un pouvoir de commander qui n'a pas la puissance matérielle pour point de départ. Puis, par la première on désigne un pouvoir de contraindre des hommes en vue de leur bien commun, et par la seconde un pouvoir de commander à un enfant en vue de son propre intérêt.

En ce qui concerne l'autorité dominicale sur l'esclave, le domestique ou l'ouvrier, aucune confusion n'est possible. On entend par ce terme le pouvoir de contraindre à des travaux, ou même simplement de les prescrire sans contrainte possible. Il est vrai seulement que ce droit et celui

Digitized by Google

de gouverner, peuvent, comme nous le verrons plus tard, se trouver réunis dans la même personne.

Enfin, notre définition ne convient pas à l'autorité ecclésiastique. D'une part, on n'entend point principalement par celle-ci un pouvoir de contraindre. D'un autre côté, on ne peut point dire qu'elle ait pour fin notre bien tant physique que moral. Elle ne néglige point le premier assurément, puisqu'elle s'efforce de nous conduire à cette éternité bienheureuse où nos corps ressuscités seront resplendissants de gloire; mais ce n'est qu'accessoirement, comme conséquence du salut de nos âmes, qu'elle se propose ce but. De là l'utilité de cette expression de bien commun tant physique que moral, que nous avons insérée dans notre définition.

Celle-ci convient donc exclusivement à ce que l'on appelle souveraineté politique. Convient-elle à tout ce qui porte ce nom? Oui; on ne trouvera pas d'autorité civile suprême de laquelle on ne puisse la donner.

230. Nous savons ce que l'on désigne par souveraineté politique; mais le genre humain, qui a toujours cru à l'existence de ce pouvoir, ne s'est-il pas abusé? En croyant réellement souverains ceux qui agissent comme tels, les hommes ne se trompent-ils pas? La souveraineté politique appartient-elle réellement à ceux qui l'exercent? Oui, la souveraineté politique appartient vraiment à quiconque l'exerce. Nous ne disons certes pas que tout souverain soit légitime. La plupart des hommes ont le devoir de laisser le pouvoir civil à certaines personnes qui ont un titre spécial à l'exercer, c'est-à-dire, qui ont en leur faveur des causes de légitimité que nous étudierons plus tard; mais celui qui, en fait, est souverain, a vraiment la souveraineté. En d'autres termes, l'homme ou l'être collectif qui exerce le pouvoir de contraindre ou qui constitue la force publique est véritablement souverain. Établissons cette thèse capitale.

Digitized by Google

Chacun de nous n'a-t-il pas, ainsi que nous l'avons vu au chapitre de la société universelle, le pouvoir d'empêcher le mal, les violations de droits et les actes contre soi même? Or, le pouvoir de contraindre, qui tend à empêcher parmi certaines personnes les atteintes aux corps et aux biens et à en assurer la réparation, à prévenir les scandales et à les faire réparer, à obtenir des sacrifices en vue du bien physique ou moral, enfin à empêcher les actes contre soi-même, ce pouvoir que l'on appelle la souveraineté politique ne dépasse point les bornes du pouvoir d'empêcher le mal, les violations de droits et les actes contre soi-même. Cette affirmation est incontestable en ce qui concerne la contrainte destinée à prévenir l'inaccomplissement des devoirs ou la violation des droits précis.

Mais, dira-t-on, dans de très-nombreuses hypothèses les devoirs et les droits n'ont point ce caractère. Tel acte ou telle abstention sont-ils une atteinte aux biens du prochain? Quelle réparation est due après une atteinte aux corps ou aux biens ou après un scandale? Quels sacrifices doivent être faits en vue du bien commun physique ou moral? Ce sont là des questions que souvent la loi naturelle ne tranche pas. Dès lors user de la contrainte pour empêcher une atteinte aux biens, forcer à une réparation après une atteinte aux corps ou aux biens ou après un scandale, contraindre à des sacrifices en vue du bien physique ou moral, n'est-ce vraiment qu'empêcher le mal ou des violations de droits? N'est-ce pas, tout d'abord, commander?

Là est la grande objection contre la réalité de la souveraineté civile. Si l'existence de cette prérogative, en effet, suppose un pouvoir de commander, ne pourra-t-on pas mettre en question ce pouvoir spécial, et, par suite, la souveraineté elle même? Aussi nous soutenons fermement la thèse suivante : si un homme ou un être collectif empêche parmi certaines personnes les atteintes aux corps et les

Digitized by Google

atteintes indiscutables aux biens, les scandales et les actes contre soi-même, il ne fait également qu'exercer le pouvoir d'empêcher le mal ou des violations de droits lorsqu'il use de la contrainte en vue d'empêcher les atteintes aux biens douteuses par elles-mêmes, lorsqu'il assure la réparation des atteintes aux corps et aux biens et la réparation des scandales, et enfin lorsqu'il emploie la force pour obtenir des sacrifices utiles au bien commun. En un mot, celui qui empêche l'inaccomplissement des devoirs ou la violation des droits précis ne fait encore qu'exercer le pouvoir d'empêcher le mal ou les violations de droits lorsqu'il use de la contrainte pour empêcher l'inaccomplissement des devoirs ou la violation des droits par eux-mêmes non précis. Il ne s'arroge pas le pouvoir de commander.

Comment cela? Car avant l'intervention de cet homme ou de cet être collectif, l'atteinte active ou passive qu'il va empêcher n'était pas défendue, la réparation ou le sacrifice auxquels il va contraindre n'étaient pas dus. Il y avait seulement le devoir général de respecter les biens du prochain; il y avait pour l'auteur de l'attentat ou du scandale l'obligation indéterminée de réparer; il y avait pour le citoyen qui va être contraint à faire un sacrifice, le devoir général de charité. Oui, avant l'intervention du souverain; mais du moment où cet homme déclare vouloir que tel acte ou telle abstention nuisible aux intérêts d'autrui soient évités, que telle réparation ou tel sacrifice soient faits, la situation change. Alors la loi naturelle sous le nom de loi de charité, d'assistance réciproque, d'union ou de sociabilité, prescrit d'éviter cet acte ou cette abstention, elle prescrit cette réparation ou ce sacrifice. Elle sanctionne, en effet, la volonté émise, du moins s'il y a entre le sacrifice de la soumission et le résultat à obtenir la proportion nécessaire pour les applications de la loi de charité. L'homme ou l'être collectif qui empêche parmi certaines personnes les atteintes aux corps et les

Digitized by Google

atteintes indiscutables aux biens, les scandales et les actes contre soi-même, n'exerce donc pas, à vrai dire, le pouvoir de commander lorsqu'il use de la contrainte en vue d'empêcher des atteintes douteuses par elles-mêmes, en vue d'obtenir une réparation ou un sacrifice. Il empêche simplement le mal. Ou bien, il empêche la violation du droit qui appartient soit à l'intéressé, soit à l'ensemble des gouvernés, d'exiger la réparation, le sacrifice, qui sont dus maintenant d'une manière précise. La souveraineté civile se borne donc, quel que soit l'aspect sous lequel on la considère, au pouvoir indéniable d'empêcher le mal, les violations de droits et les actes contre soi-même. Dès lors, elle appartient réellement à quiconque l'exerce.

231. Toutefois comment établissons-nous que la loi d'assistance réciproque sanctionne les volontés émises par celui qui, au milieu de certaines personnes, empêche les désordres ? C'est que la loi de charité commande à ces personnes d'accepter relativement à la détermination de leurs devoirs réciproques une direction commune, c'est-à-dire qui s'applique à tous, et une direction qui soit efficace, c'est-à-dire capable ordinairement de vaincre le mauvais vouloir. Sans ce second caractère, une direction commune ne pourrait point procurer les avantages de la paix et du progrès. A la vérité, cette règle n'est pas absolue, puisqu'elle dérive de la loi d'assistance qui, pour obliger, exige la proportion entre l'acte de charité et le résultat à obtenir ; mais elle existe. Parfois, en effet, et même très souvent, les avantages de l'acceptation d'une direction commune efficace sont tellement grands, que la raison déclare impossible de refuser l'obéissance, ou nécessaire de se soumettre. Qu'on veuille bien cependant ne pas oublier la réserve que nous avons faite avant cette dernière affirmation. Notamment, en exigeant de très nombreux sacrifices en vue du bien physique mutuel, au lieu d'obtenir un bon résultat on paralyse-

Digitized by Google

rait l'initiative privée soit pour les entreprises, soit pour les œuvres de bienfaisance, et l'on s'exposerait à faire naître chez le pauvre des prétentions injustes.

En ce qui concerne les volontés émises par le gardien de l'ordre relativement à la détermination des atteintes aux biens et à la réparation des dommages privés, la règle de la soumission à une direction commune efficace ne peut-elle pas être mise en doute? — Que l'individu, dira quelqu'un, doive accepter une direction commune efficace qui fixe la réparation due après un scandale ou qui détermine les sacrifices à faire au bien commun, cela n'est pas contestable, parce que l'intérêt social est évidemment en jeu : mais cet intérêt est-il encore en jeu, lorsqu'il s'agit des devoirs d'un homme envers un autre? — Certainement. Qu'arriverait-il, si relativement à nos devoirs d'homme à homme, nous ne nous soumettions pas à une direction commune? Ne serait-ce pas des conflits de tous côtés? Les guerres privées ne deviendraient-elles pas inévitables? La loi de charité nous commande donc de nous soumettre à une direction commune efficace en vue de la détermination de nos devoirs réciproques, même privés. Objecterait-on que l'absence de volonté régulatrice relativement à l'accomplissement de tel devoir privé, n'est pas sensiblement préjudiciable par elle-même au bien public? Mais si les parties en conflit relativement à ce devoir n'ont pas l'obligation d'accepter la décision du souverain, ils ne l'auront dans aucune affaire du genre de celle qui les divise, et d'autres personnes dans une situation semblable ne l'auront pas non plus; partout les hommes seront aux prises.

D'après Suarez, le devoir de la soumission à une direction commune est si grand, que les coutumes deviennent par elles-mêmes des règles obligatoires pour les hommes autour desquels elles sont suivies. Cela résulte, en effet, de ce que dit le grand théologien sur l'existence d'un droit in-

Digitized by Google

ternational coutumier (*De legibus*. l. II, c. XIX, § 9). Nous avons cité ce texte dans le chapitre précédent. Si les hommes, pris comme citoyens, sont obligés de se conformer aux usages internationaux, même s'il n'y a pas de force organisée pour tenir la main à ces coutumes, il ne saurait en être autrement des hommes considérés individuellement, car l'union est encore beaucoup plus utile entre les individus qu'entre les peuples. Les hommes doivent donc bien, d'après Suarez, comme individus non moins que comme citoyens, accepter une direction commune. Et même l'illustre docteur exagère ce principe quand il en fait cette application, que les usages sont par eux-mêmes obligatoires sans l'intervention d'un homme ou d'un être collectif qui soit prêt à en assurer l'observation. Du fait qu'une coutume même honnête est suivie, notre conscience conclut-elle à la nécessité de s'y conformer? Non, sans nul doute. Mais cette exagération même nous montre avec quelle conviction Suarez admet implicitement notre thèse, que les hommes sont tenus de se soumettre à une direction commune efficace, à celle qui leur vient non pas d'une coutume impuissante à dompter les volontés rebelles, mais de l'homme ou de l'être collectif qui, constituant la force publique, est en mesure de contraindre les récalcitrants.

Il est donc établi que sous le nom de loi d'assistance réciproque, la loi naturelle sanctionne les volontés émises par celui qui, au milieu de certaines personnes, empêche les atteintes aux corps et les atteintes indiscutables aux biens, les scandales et les actes contre soi-même; et partant, l'on ne peut plus objecter contre la réalité de la souveraineté politique, que l'existence de celle-ci suppose le pouvoir de commander.

231bis. Quand on veut démontrer l'existence de l'autorité civile, on se borne habituellement à dire : les hommes sont faits pour vivre en société politique; or, cette société

Digitized by Google

n'est pas possible sans une autorité. Assurément cette manière de parler n'est point inexacte, et la nôtre est seulement plus complète et, nous paraît-il, plus concluante. Elle est plus complète, parce qu'elle fait reposer directement la souveraineté civile sur le pouvoir d'empêcher le mal, les violations de droits et les actes contre soi-même. Faute de procéder ainsi, on ne dit point à qui la souveraineté peut appartenir. Notre manière de parler est aussi, croyons-nous, plus concluante. Dans l'argumentation commune on articule le fait de la disposition des hommes à être unis en société politique, et l'impossibilité pour une société de ce genre d'exister sans autorité. Mais ni une disposition naturelle ni une nécessité de fait ne sont par elles-mêmes des arguments décisifs, quand il s'agit de savoir si une autorité existe. La raison prescrit-elle de se soumettre? Telle est la question qu'il faut résoudre. Il est donc préférable de substituer à la disposition naturelle et à la nécessité alléguées, des obligations : celle de ne pas résister à la contrainte légitime et celle dont les hommes sont tenus de se soumettre à une direction commune efficace pour la détermination de leurs devoirs réciproques.

232. En défendant la souveraineté civile contre ceux qui seraient tentés de la nier, nous nous sommes peut-être exposés aux critiques d'autres adversaires. — Comment, dira-t-on! L'autorité civile ne renferme pas le pouvoir de commander? Cette affirmation a contre elle une croyance unanime. C'est ce que vous avez vous-même reconnu, en même temps que vous avez donné la préférence au terme de « pouvoir de contraindre. » — Oui, l'on dit et l'on croit que la souveraineté politique est un pouvoir de commander. Mais cette manière de parler et de voir n'est pas nécessairement incompatible avec les explications qui précèdent. Elle ne l'est évidemment point si c'est seulement un pouvoir indirect de commander que l'on veut faire rentrer dans

Digitized by Google

la souveraineté politique, c'est-à-dire un pouvoir de commander par l'intermédiaire de la loi de charité, un pouvoir d'émettre des volontés que cette règle rend obligatoires. Une telle faculté, en effet, n'est pas, rigoureusement parlant, un pouvoir de commander.

Veut-on interpréter autrement la croyance générale d'après laquelle la souveraineté politique renferme un pouvoir de commander? Veut-on prétendre qu'ordinairement les hommes entendent par ce pouvoir un pouvoir direct? Alors nous convenons que notre théorie est contraire à la croyance générale ainsi interprétée; mais nous disons aussi qu'entendue de cette manière, cette opinion est fausse. La souveraineté civile ne renferme pas un pouvoir direct de commander. En plus du droit d'user de la contrainte légitime, elle ne renferme que le pouvoir d'émettre des volontés que la loi de charité sanctionne. Pourquoi par elle-même la volonté de celui ou de ceux qui constituent la force publique obligerait-elle? Ils ne sont pas d'une nature différente de celle des autres hommes, et rien ne prouve qu'ils aient reçu de Dieu la prérogative en question. On alléguera cependant la nécessité. Mais il n'est nullement nécessaire qu'un tel pouvoir existe, car il suffit que la loi d'assistance sanctionne les volontés de l'homme ou de l'être collectif qui maintient l'ordre. Objecterait-on qu'elle n'a point cette force? Je réponds qu'on la lui suppose, même dans le système du pouvoir direct de commander. Qu'importerait, en effet, la nécessité alléguée, si les hommes n'étaient pas tenus en vertu de la loi de charité, de se prêter à ce qui est nécessaire au bien de leurs semblables? Finalement on est donc réduit à fonder le pouvoir de commander du souverain sur la sanction que la loi de l'union donne à ses volontés; on reconnaît que cette loi a la force que nous lui avons attribuée, et ainsi logiquement on doit convenir que l existence dans le souverain d'un pouvoir direct de commander ou d'un pouvoir de créer des obligations n'est point nécessaire.

Digitized by Google

Quelle est sur ce point la doctrine généralement enseignée? Assez peu d'auteurs ont discuté la question. Toutefois Suarez témoigne (*De legibus*, L. III, c. XXI) que la plupart croient à ce pouvoir direct de commander. Telle est aussi la pensée de l'illustre théologien; mais il ne dit pas où les souverains prendraient le droit dont il s'agit. Bien plus, l'éminent auteur ne se contredit-il pas? L'opinion que nous combattons actuellement est inconciliable avec la théorie du même docteur sur la force des usages internationaux. Elle ne s'accorde pas non plus, pratiquement, avec ce que nous l'entendrons affirmer, que les États et aussi, dès lors, la souveraineté politique, ne peuvent s'établir que par des pactes. Si cette théorie est vraie, en effet, au lieu de dire que la souveraineté existe avec un pouvoir direct de commander, on doit avouer que la souveraineté n'existe pas. Il n'est presque pas d'hommes qui promettent d'obéir à leur souverain. Ils le laissent exercer les droits qu'il peut avoir.

Nous reviendrons plusieurs fois sur cette controverse. Elle est, en effet, très importante, bien que Suarez se demande si elle ne se réduit pas à une question de mots. Prétendre que la souveraineté politique renferme un pouvoir direct de commander, c'est exposer l'autorité civile à de justes négations, puisqu'on lui fait comprendre une prérogative dont l'existence ne peut être prouvée. Cela est si vrai que nous venons de voir que Suarez lui-même arrive, sans le vouloir, à nier pratiquement l'existence de la souveraineté civile, après avoir exagéré l'étendue de cette prérogative.

Il n'est donc ni conforme à la vérité, ni prudent, d'objecter contre notre démonstration de la réalité de la souveraineté politique, que celle-ci renferme un pouvoir direct de commander.

233. Nous devons maintenant répondre à une critique de

Digitized by Google

forme. Nous avons présenté la règle de la soumission à une direction commune efficace, comme une conséquence de la loi de charité. Pourquoi ne l'avons-nous pas appelée la loi de la justice légale? C'est, en effet, le nom que souvent on lui donne. Nous ne rejetons pas cette expression; mais l'autre manière de parler nous semble préférable. Elle répond bien mieux à la nature de la règle qu'il s'agit de désigner. Le mot de justice éveille l'idée d'une limite invariable, d'une obligation qui n'est pas susceptible de grandir ou de se restreindre. Or, l'étendue de la loi de la soumission à une direction commune efficace ne se détermine-t-elle point d'après les circonstances, ou d'après la grandeur du sacrifice de la soumission et l'importance du bien social à procurer?

Du reste, si je puis le dire sans témérité, notre langage est conforme à celui de saint Paul (*Ad Romanos*, XIII, 8 et 9).

« Ne soyez redevables à personne, dit l'Apôtre, que de l'amour qu'on se doit mutuellement; car celui qui aime le prochain accomplit toute la loi. En effet, ces commandements : Vous ne commettrez point l'adultère; vous ne tuerez point; vous ne déroberez point; vous ne porterez point de faux témoignage; vous ne désirerez rien des biens de votre prochain, et tous les autres qui peuvent exister, tous ces commandements, dis-je, sont compris en abrégé dans ces paroles : Vous aimerez le prochain comme vous-même (1). »

---

(1) « Nemini quidquam debeatis nisi ut invicem diligatis : qui enim diligit proximum legem implevit. Nam : Non adulteralis, Non occides, Non furaberis, Non falsum testimonium dices, Non concupisces, et si quod est aliud mandatum, in hoc verbo instauratur : Diliges proximum tuum sicut teipsum. »

Digitized by Google

Ainsi tous les commandements relatifs au prochain, et dès lors la loi de la soumission à une direction commune efficace, saint Paul aime à les rappeler en un mot : la loi de l'amour ou de la charité.

Notre manière de parler concorde aussi avec le langage que tient Suarez dans le texte déjà cité, où il affirme l'existence d'un droit international coutumier. Qu'allègue l'illustre théologien à l'appui de sa thèse? Le précepte naturel d'amour réciproque et d'assistance qui s'étend à tous, même aux étrangers, sans aucune distinction : « Naturale præceptum mutui amoris et misericordiæ, quod ad omnes extenditur *etiam extraneos* et cujuscumque rationis. » D'après Suarez, la loi de charité explique donc à plus forte raison la force obligatoire des volontés d'un souverain. A la vérité, l'auteur désavoue en un autre endroit ce langage, puisque c'est un pouvoir direct de commander qu'il attribue à l'autorité civile.

Digitized by Google

ARTICLE II.

Qu'est-ce que la société civile parfaite, ou l'État proprement dit ?

234. Il nous est maintenant facile de répondre. C'est l'*union de ceux qui doivent soumission à la même souveraineté politique.*

Ainsi, d'après la définition que nous avons donnée de cette dernière, l'on peut dire que l'État a pour fin le bien commun tant physique que moral de ses membres. Mais nous avons fait observer qu'il rentre dans le bien moral d'un peuple de servir Dieu ou de procurer sa gloire. Nous dirons donc aussi que l'État a la gloire de Dieu pour fin; et même il est impossible, puisqu'il s'agit de notre Créateur, que ce but ne soit pas le plus nécessaire. Mais les souverains ne tendent pas, si ce n'est comme auxiliaires de l'Église, à procurer la gloire de Dieu par la vision béatifique. Ils n'ont point reçu mission directe à cet effet. Et même, comme auxiliaires de l'Église, ils ne tendent pas à la fin surnaturelle par des moyens aussi parfaits que ceux dont dispose l'autorité religieuse : ils n'ont mission ni pour administrer les sacrements, ni pour définir la doctrine ; ils n'ont pas non plus acquis le pouvoir direct de commander.

D'autre part, c'est par des moyens communs que les citoyens doivent tendre au but social, puisqu'ils doivent se soumettre à la direction commune que leur souverain leur

Digitized by Google

donne. Nous retrouvons ainsi les deux éléments essentiels à toute société.

Il est manifeste que notre définition convient à tous les États et ne convient qu'à eux. D'une partie d'un État, on pourra dire que c'est une union d'individus qui doivent l'obéissance à la même souveraineté politique; mais ce ne sera pas l'union tout entière, l'union, en un mot, de ceux à qui cette obligation incombe.

De nos jours plusieurs philosophes, parmi lesquels M. Spencer (*Principes de sociologie*), voient dans l'État un être vivant qui a son organisme semblable à celui des animaux. Nous sommes loin de rejeter l'idée de cette comparaison, pourvu que les attributs distinctifs de l'homme, l'intelligence et la volonté libre, ne soient point méconnus. N'est-elle pas un hommage rendu à l'unité de Dieu, auteur de toutes choses? Aussi les théologiens et notamment saint Thomas ont-ils devancé nos savants modernes, et fondent-ils fréquemment leurs conclusions sur des analogies tirées du monde inférieur. Mais la vérification des ressemblances que l'on signale entre la société civile parfaite et les animaux serait ici superflue. Que l'on voie ou non dans un État un être vivant, un État est toujours l'union de ceux qui doivent soumission à la même souveraineté politique (Voir la *Revue des Deux-Mondes*, 1879, 4e vol., p. 370 et suiv.).

Digitized by Google

SECTION II.

DE LA FORMATION D'UN ÉTAT.

235. Un État peut s'établir soit en vertu d'une convention, soit sans convention entre les citoyens. De là deux articles :

De la formation d'un État par convention ;

De la formation d'un État sans convention.

Il est inutile de montrer l'intérêt d'un pareil sujet. Qui donc ne s'est demandé si les États que nous voyons existent juridiquement, et comment on pourrait arriver à en former d'autres dans les pays encore déserts ou habités seulement par des sauvages sans organisation politique ? Qui ne s'est préoccupé de ce que devient la liberté individuelle en face de la souveraineté civile ? Or, ces questions dépendent de celle que nous allons maintenant traiter. En étudiant comment les États se forment, nous nous rendrons compte de l'existence de ceux que nous connaissons et des moyens de constituer de nouveaux peuples ; nous apprendrons, au moins en substance, quels sont les rapports de la liberté individuelle et de la souveraineté, puisque nous verrons comment la seconde peut arriver à dominer la première. Il est vrai que cette question de la formation d'un État se trouve déjà en grande partie résolue par ce qui a été dit dans la section précédente.

Digitized by Google

ARTICLE I.

De la formation d'un État par convention.

236. Un État peut évidemment se constituer de cette manière. Pourquoi Dieu, en effet, ne sanctionnerait-il pas ce contrat ? A la vérité, ce consentement ne sera pas toujours efficace ; mais il ne sera nul que pour les hommes qui, en contribuant à la formation d'une nouvelle société politique, se rendraient coupables de désobéissance envers un souverain sous lequel déjà ils vivent et qui s'oppose à une émigration ou à un démembrement.

Nous disons qu'un premier mode de formation d'un État, c'est un contrat entre ceux qui composeront cette société. Est-ce le seul ? S'il en est ainsi, la constitution d'un peuple est chose bien difficile. Il faudra, en effet, le consentement de tous les citoyens. Par suite, si des hommes viennent dans un pays habité par quelques personnes seulement et y veulent fonder un État, celui-ci ne pourra point comprendre de plein droit ces quelques individus. Non seulement l'autorité civile établie en dehors de leur consentement ne pourra s'imposer directement à eux ; mais elle ne pourra leur dire : « Acceptez les lois de notre société, ou bien quittez ce pays », puisqu'elle n'aura aucun droit sur les premiers habitants.

Seconde difficulté. J'admets bien que le consentement des femmes des fondateurs ne sera pas nécessaire, parce que le mari aura le droit d'obliger sa femme à obéir au souverain qu'il se sera choisi, mais le consentement des femmes libres

Digitized by Google

de l'autorité maritale et de la puissance paternelle sera indispensable. J'appelle cela une difficulté, car il est meilleur, comme nous le dirons plus tard, que les femmes restent étrangères aux questions politiques.

Enfin, si le premier mode de formation est le seul, un État ne peut se composer que d'hommes disposés, au moins tacitement, à se soumettre à tous les pouvoirs qui constituent la souveraineté politique, car, ainsi que nous l'avons montré précédemment, ces pouvoirs ne se séparent pas. Or, est-il bien facile de réunir un groupe d'individus qui tous consentent à établir au-dessus d'eux une souveraineté complète? N'y en aura-il point qui ne la regarderont que comme le droit de prévenir les atteintes aux corps et aux biens ; et en général ne la considérera-t-on pas comme renfermée absolument dans les limites des pouvoirs précis que l'on aura reconnus à un homme, à quelques-uns ou à la majorité ?

Mais un État peut se former autrement que par contrat.

Digitized by Google

ARTICLE II.

De la formation d'un État sans convention.

237. Sans doute un État peut se former en vertu de promesses faites par les citoyens qui le composeront ; mais ce fondement n'est pas indispensable. Nous n'avons plus à faire la preuve de cette vérité. Qu'est-ce qu'un État ? C'est l'union de ceux qui doivent soumission à la même souveraineté politique. Or, nous avons établi que cette souveraineté appartient véritablement à quiconque l'exerce. Celui qui exerce le pouvoir de contraindre ou qui constitue la force publique est vraiment souverain. Un État peut donc se former sans convention entre ses membres.

Pratiquement, cette conclusion est unanimement admise. N'estime-t-on pas que si des individus s'entendent pour former un État, une minorité habitant au milieu d'eux devra soumission, malgré elle, au plus grand nombre ? Et même on pense généralement qu'une majorité d'hommes suffit pour ce résultat, sans qu'il y ait à se préoccuper de l'avis des femmes qui ne dépendent ni d'un mari ni d'un père, leur nombre joint à celui des hommes qui protestent ou s'abstiennent fût-il le plus considérable. On admet donc que, pour la fondation d'un peuple, le consentement de tous ceux qui le composeront et même du plus grand nombre, n'est pas nécessaire. Il y a plus. N'est-ce pas une vérité acceptée, que le souverain d'un État policé peut imposer son autorité

Digitized by Google

à des sauvages qui se livrent à des vices intolérables qu'on ne croit pouvoir autrement corriger ? Or, qu'est-ce que cela, sinon l'équivalent de la fondation d'un État malgré l'opposition de la totalité ou à peu près des citoyens ? Notre proposition n'est donc pas aussi contraire aux idées modernes qu'elle peut d'abord le paraître. Malgré l'engouement de ce siècle et du précédent pour le système de l'indépendance absolue de l'homme jusqu'à ce qu'il se soit lié lui-même, on n'a pas encore, pratiquement, rejeté la croyance que nous professons.

238. Mais, théoriquement, elle rencontre deux catégories d'adversaires, fort différentes l'une de l'autre.

D'une part, ce sont les partisans du Contrat social, J.-J. Rousseau et autres (*Revue des Deux-Mondes*, 1879, 2e vol., p. 759). « L'ordre social, dit le philosophe de Genève, ne vient point de la nature ; il est donc fondé sur des conventions. » (*Du Contrat social*, L. I, ch. I).

D'autre part, ce sont d'illustres théologiens, c'est Suarez. D'après ce grand docteur, quand des hommes doivent-ils être considérés comme formant un État ? Il répond : « Lorsqu'ils se sont unis par une volonté spéciale ou un accord commun en un seul corps politique, lorsqu'ils ont établi entre eux un lien de société pour s'unir mutuellement en vue d'une même fin politique..... (1). »

Des deux côtés on s'accorde donc à dire qu'un État ne peut se former qu'en vertu d'une convention. Il y a cependant trois différences essentielles entre la pensée des partisans du Contrat social et celle de Suarez. La première dif-

(1) « Quatenus speciali voluntate seu communi consensu in unum corpus politicum congregantur uno societatis vinculo, et ut mutuo se juvent in ordine ad unum finem politicum..... » (*De legibus*, liv. III, ch. III, § 4).

Digitized by Google

férence est relative à la société universelle. Rousseau en nie l'existence, car sans pacte social l'homme n'est pas « un être intelligent », il n'est qu' « un animal stupide et borné », il n'a pas de « moralité », et le philosophe de Genève ne va pas jusqu'à prétendre qu'il y ait un pacte social entre tous les hommes (*Du Contrat social*, liv. I, ch. VIII). Suarez, au contraire, croit certainement que tout le genre humain doit tendre à la gloire de Dieu et au bonheur mutuel par l'assistance réciproque. Ne dit-il point, par exemple, que la loi de charité sanctionne les usages internationaux?

Les deux autres différences sont relatives à deux sujets que nous traiterons plus loin : l'origine et l'étendue du pouvoir civil. Quoique ce ne soit point l'avis unanime des partisans du Contrat social, beaucoup parmi eux prétendent que c'est dans l'homme lui-même que se trouve l'origine du pouvoir, et logiquement ils admettent aussi que l'homme peut, par un engagement, établir au-dessus de lui une souveraineté illimitée. Au contraire, Suarez enseigne que la souveraineté politique vient de Dieu et n'est pas illimitée. Il est vrai que Rousseau, lui aussi, admet la première de ces deux vérités. S'il dit, en effet : « Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale, » il avoue, d'autre part, que « toute puissance vient de Dieu. » (*Du Contrat social*, liv. I, ch. VI et III).

Il serait donc injuste de confondre la doctrine de Suarez sur la formation d'un État avec celle des partisans du Contrat social. Mais nous avons cependant le droit de dire que les deux systèmes ont des conséquences communes. S'agit-il de la formation d'un État, la première théorie comme la seconde suscite les difficultés que nous avons signalées dans le premier article. Il faudra également appliquer à l'une et à l'autre ce que nous dirons de l'extrême instabilité des

Digitized by Google

sociétés politiques dans l'hypothèse où elles ne pourraient se perpétuer qu'en vertu d'un contrat.

Tels sont les adversaires de notre doctrine sur la formation des États. Quelle est la raison sur laquelle ils s'appuient? C'est que l'homme est libre. « L'homme est né libre, » dit Rousseau (*Du Contrat social*, liv. I, ch. I), et Suarez s'exprime de même : « Selon la nature tous les hommes naissent libres, et il n'est personne qui ait sur son semblable, soit la souveraineté politique, soit l'autorité d'un maître (1). »

Nous avons par avance répondu à cet argument. Oui, l'homme est libre; mais cependant on peut l'empêcher de commettre le mal, de violer des droits ou de se nuire à lui-même. Or, la souveraineté politique ne dépasse point les les bornes de ce pouvoir, parce que les volontés qu'émet le souverain, et qui sont obligatoires, le deviennent non point par elles-mêmes, mais par la sanction de la loi d'assistance réciproque. Nous répondons ainsi du même coup à cette autre objection qu'ajoute Suarez : « Pourquoi la souveraineté appartiendrait-elle à l'un plutôt qu'à l'autre (2)? » Puisque la souveraineté politique ne dépasse pas les limites du pouvoir d'empêcher les désordres, elle appàrtient réellement à quiconque l'exerce, bien que les hommes soient en faute, s'ils ne laissent pas l'exercice de l'autorité à ceux qui ont un titre spécial à user de cette prérogative. La réalité et la légitimité de la souveraineté politique sont choses distinctes.

---

(1) « Ex natura rei omnes homines nascuntur liberi, et ideo nullus habet jurisdictionem politicam in alium, sicut nec dominium. » (*De legibus*, l. III, c. II, § 3).

(2) « Neque est ulla ratio cur hoc tribuatur ex natura rei his respectu illorum potius quam e converso. » (*De legibus*, L. III, c. II, § 3).

Digitized by Google

Comment Suarez a-t-il pu croire théoriquement à la nécessité d'une convention pour la formation d'un État ? Comment a-t-il pu adopter une théorie qui, s'il avait voulu être logique, l'aurait conduit à la négation des États ? Nous avons déjà donné l'explication de ce fait. A notre humble avis, Suarez n'avait pas suffisamment analysé la souveraineté politique. Il faisait rentrer dans cette prérogative un pouvoir direct de commander. De là l'impossibilité d'admettre l'existence de plein droit de l'autorité civile, ou la formation d'un État sans convention. De là la nécessité d'adopter une théorie dont la conséquence pratique est la négation des États.

En ce qui concerne J.-J. Rousseau, nous comprenons très bien que si l'on considère que par lui-même l'homme est sans moralité, on soutienne aussi qu'il ne peut se trouver astreint aux obligations de la vie civile autrement que par une convention ; mais nous ne comprenons pas que l'on prétende qu'une convention produise ce résultat. Si des hommes, pris avant un pacte social, n'ont pas de devoirs les uns envers les autres, pourquoi auraient-ils celui qui consiste à respecter les engagements pris ? Ou bien, si ces hommes sont simplement dépourvus de l'esprit de devoir, comment espérer qu'ils rempliront le devoir qui dérive de leurs promesses ? En un mot, comment penser à fonder un État sur un pacte entre personnes qui n'ont pas de devoirs les unes envers les autres ou ne se reconnaissent pas d'obligations ?

En terminant, répondons à une question qui n'est pas toujours bien résolue. Faut-il dire que si le péché originel n'avait pas été commis, les États n'existeraient point ? Non, car si la première faute était encore à faire, elle n'en serait pas moins toujours à craindre ; il y aurait toujours lieu de la prévenir. Par conséquent, le pouvoir d'empêcher le mal ou les violations de droits et les actes

Digitized by Google

contre soi-même, existerait pour maintenir par la contrainte les hommes dans la voie du bien. La souveraineté politique pourrait donc s'établir même sans contrat, et les États aussi. Bref, ce serait une erreur de présenter le pouvoir civil comme une conséquence de la première faute.

Digitized by Google

SECTION III.

DU MAINTIEN D'UN ÉTAT.

239. Manifestement cette question tient de très près à celle que nous venons d'examiner, à ce point qu'il peut paraître suffisant de dire : la perpétuité, c'est le phénomène de la formation se continuant. Toutefois, ce sujet est trop important pour que nous ne l'approfondissions pas davantage. Reprenons donc notre division en deux articles :

Du maintien d'un État par convention.

Du maintien d'un État sans convention.

Digitized by Google

ARTICLE II.

Du maintien d'un État par convention.

240. Ce mode est évidemment efficace pour tous ceux qui ont pu donner dès le commencement de l'État un consentement valable. Il l'est pour ceux qui sont nés et ont grandi au sein de l'État. Il l'est également pour ceux qui, en adoptant une nouvelle patrie, se séparent d'un souverain qui ne leur défend pas l'émigration ou ne s'oppose pas à un démembrement.

Oui, un État peut se maintenir par des engagements ; mais s'il n'avait pas d'autre moyen de subsister, sa perpétuité serait bien mal assurée. Car certains membres ne consentiront qu'à un engagement temporaire, dont la durée variera suivant les personnes ; ou, sans avoir fait de réserve formelle, on soutiendra, non sans vraisemblance, qu'on n'a pas entendu s'obliger pour toujours. Et quand opposera-t-on surtout cette fin de non-recevoir ? Quand on sera menacé d'un châtiment. On pourra donc jeter le trouble dans une société, sans avoir à craindre même la peine de l'exil. Une nation peut-elle subsister dans de pareilles conditions ? D'un autre côté, un enfant né dans le sein d'un État dont ses parents font partie, ne pourrait être assujetti aux lois, avant qu'il eût donné un consentement valide. A

Digitized by Google

la vérité, en se couvrant d'une volonté du père, le souverain pourrait commander à ce jeune citoyen, aussi longtemps que durerait pour celui-ci l'obligation de rester sous la direction paternelle. Mais qu'adviendra-t-il si le père n'a pas la volonté de subordonner ainsi son enfant à son propre souverain ? Or, c'est ce qui arrive au moins le plus souvent ; non pas que le père veuille le contraire, mais il s'abstient et laisse l'autorité user des droits qu'elle peut avoir. Il faudra, si le premier mode de perpétuer un État est le seul, avouer que cet enfant, né d'un citoyen, est indépendant du souverain de cet homme, et ne deviendra plus tard sujet que s'il y consent. A plus forte raison, telle sera la situation d'une personne née dans un État de parents qui n'ont point donné leur adhésion à cette société. Si un citoyen épouse une femme qui ne consent point à renoncer à sa première patrie pour adopter celle de son mari, même difficulté. Vainement, en effet, on dira, quoiqu'avec raison, que le mari peut faire un devoir à sa femme de vivre sous l'autorité civile de laquelle il dépend ; car la volonté du mari fera défaut comme celle du père : non moins que celui-ci, le premier, laissera faire le souverain. Cette femme ne pourra donc être assujettie aux lois de l'État dans lequel elle vient. A plus forte raison, en sera-t-il de même de la femme libre des autorités maritale et paternelle, ou de l'homme, qui viendront résider au sein d'une société civile sans renoncer à la leur, ou, quels que soient leurs sentiments à cet égard, ne promettront point l'obéissance à l'autorité qui pourtant commande tout autour d'eux. Sans doute, au moment où ils pénétreront dans le pays, le souverain, parlant au nom de tous ceux qui composent son État et sont en commun ou séparément propriétaires de tout le territoire, pourra dire : « Promettez d'être nos concitoyens, ou vous ne passerez pas. » Il rentre, en effet, dans le droit du propriétaire de poser cette alterna-

Digitized by Google

tive. Mais le nouveau venu étant une fois entré dans le pays et renfermé sur une propriété privée qu'il a acquise, si un État ne se perpétue qu'en vertu d'une convention entre ses membres on ne peut dire à l'étranger résidant : « Repassez la frontière, ou promettez d'obéir, » car ce langage suppose déjà l'autorité. Il suppose que l'on est déjà membre de l'État. Relativement aux biens eux-mêmes qu'il possèdera dans un pays, l'étranger, résidant ou non, ne sera point soumis aux lois locales. En effet, que l'objet principal de celles-ci soit la chose ou le propriétaire, l'étranger pourra toujours dire : « Vos lois ne m'obligent en aucune façon, car je n'ai point promis de les observer, et c'est seulement par l'effet de promesses qu'un État et son souverain se maintiennent. » A la vérité, on sera fondé à lui répondre : « Si vous n'acceptez pas nos lois, vos biens ne seront pas défendus par la force publique. » Il n'y a là effectivement qu'une condition légitime mise à la protection sociale, et non un commandement. Mais c'est peu, et si le droit du souverain se borne là, si l'étranger renfermé sur son domaine est maître absolu, je dis que la perpétuité d'un État est mal assurée, puisqu'un autre pourra se former dans le sein de celui-ci et le gêner de mille manières, s'opposer, par exemple, aux expropriations pour cause d'utilité publique, et offrir un asile aux malfaiteurs. Enfin, si un État ne peut se perpétuer que par les engagements de ses membres, les droits de l'autorité, par rapport à chacun des citoyens, se borneront à ceux que cet homme aura compris dans sa promesse. Quand le souverain usera d'une rigueur exceptionnelle envers un sujet ou lui demandera des sacrifices en soi considérables, de même que ce dernier pourrait objecter qu'il ne s'est pas obligé pour toujours, avec la même vraisemblance il pourra dire : « Ma promesse n'avait pas cette étendue. » C'est-à-dire que le pouvoir civil sera paralysé quand son action sera le plus nécessaire. Assuré-

Digitized by Google

ment, j'admets que la souveraineté puisse être limitée ; mais ces restrictions seront excessives, si la souveraineté ne se perpétue qu'en vertu d'une convention entre les citoyens.

Logiquement, Suarez devait aussi soutenir qu'un État ne peut se perpétuer que par les engagements de ses membres. Si des promesses sont nécessaires au début, on ne peut admettre qu'après l'expiration d'engagements qui auraient été pris à temps, l'État continue d'exister. Puis il faudra la participation des nouveaux venus au pacte social. Pourquoi, en effet, ne seraient-ils point traités comme les fondateurs ? Vainement Suarez dirait que ces derniers n'étaient pas, comme les arrivants, en face d'une souveraineté déjà établie. Cette différence est réelle ; mais elle n'est nullement concluante. Du fait que les hommes parmi lesquels les nouveaux venus se trouvent ont déjà leur souverain, il peut bien résulter que ceux-ci doivent respecter l'autorité constituée. Mais pourquoi devraient-ils s'y soumettre ? Pourquoi ne resteraient-ils pas indépendants, de même que si, parmi les fondateurs, tels et tels avaient refusé leur participation au contrat, ils seraient restés forcément, d'après Suarez, en dehors de l'État ? Dira-t-on qu'il y a pour ceux qui sont nés dans l'État ou y ont été reçus, un devoir de reconnaissance ? Soit ; mais si ce devoir suffit à expliquer l'existence de plein droit de la souveraineté par rapport aux nouveaux venus, il ne peut en être autrement, par rapport à des hommes quelconques, du devoir de ne pas résister à la contrainte qui tend à empêcher le mal, les violations de droits et les actes contre soi-même, et du devoir d'accepter une direction commune efficace. L'illustre docteur n'admet cependant pas que ces devoirs suffisent à expliquer la souveraineté civile, puisqu'il exige un contrat entre les premiers citoyens. Il est, dès lors, non recevable à alléguer le devoir de la reconnaissance. En enseignant

Digitized by Google

qu'une société politique ne peut se former sans convention, Suarez s'est donc obligé à reconnaître que des engagements sont le seul mode possible de perpétuité d'un État.

Dans la pratique on reconnaît unanimement qu'une société civile peut se perpétuer sans le consentement de ses membres ; on admet, au moins dans une certaine mesure le second mode de continuation d'un État. Il y a bien, à la vérité, les partisans du Contrat social qui prétendent qu'un État ne se perpétue, de même qu'il ne se forme, que par une convention. Mais ils se hâtent de présumer l'existence de ce pacte. C'est une supposition toute gratuite. Pourraient-ils dire quel jour eux-mêmes ils l'ont passé, ce contrat ?

Digitized by Google

ARTICLE II.

Du maintien d'un État sans convention.

241. Un État, quelle que soit la manière dont il s'est formé, peut se maintenir sans le secours d'une convention. Pourquoi ? Nous venons de voir que les partisans du Contrat social et Suarez sont impuissants à expliquer cette vérité, qui pourtant pratiquement s'impose. Dans notre doctrine, au contraire, elle est très simple, si je ne me trompe. Qu'est-ce qu'un État ? C'est une union d'hommes qui doivent soumission à la même souveraineté politique. Or, nous avons établi que cette autorité appartient véritablement à quiconque l'exerce. Elle lui appartient donc aussi pendant tout le temps qu'il l'exerce, et après lui elle appartiendra véritablement à quiconque exercera ce pouvoir. Par conséquent, un État peut se perpétuer sans convention.

Ainsi disparaissent tous les obstacles inadmissibles que cette perpétuité rencontrerait, si elle devait être le résultat d'une convention entre les citoyens.

242. L'enfant, et je préviens que toutes les fois que j'emploierai ce mot, ce ne sera nullement que les solutions que je vais fournir dépendent de l'âge de celui dont je parlerai, mais cette expression signifiera qu'il s'agit d'un individu considéré par rapport à ses parents, l'enfant, dis-je, né dans un État de parents qui sont membres de cette société, sera

Digitized by Google

soumis au souverain local, sans l'entremise du père, et même malgré lui. Nous entendons par membres d'un État ceux qui en font pleinement partie, ceux qui ont toutes les charges et tous les avantages que le souverain impose ou garantit.

243. L'enfant né dans un État, de parents qui font partie d'une autre société civile parfaite, doit soumission au gouvernement du pays de sa naissance, au moins aussi longtemps qu'il habite ce territoire. Il doit soumission au souverain en tant que celui-ci l'empêche de manquer à des devoirs ou de violer des droits précis, ou de se nuire à soi-même. Il doit encore soumission aux volontés du souverain relativement à la détermination de ses devoirs envers les hommes au milieu desquels il vit. En ce qui concerne ces obligations, en effet, ne sont-ce pas les volontés de l'autorité locale qui constituent la direction commune efficace? Je ne dis point que le souverain du lieu pourra toujours contraindre cet enfant à tout ce qu'il pourrait exiger de l'enfant né de nationaux. Ce serait excessif. A quoi, en effet, se réduit finalement le pouvoir indirect de commander du souverain? A émettre des volontés que sanctionne la loi d'assistance mutuelle. Or, l'enfant de parents qui appartiennent à un autre État que celui dans lequel il voit le jour, a moins d'obligations envers son pays natal. Le fait que ses parents dépendent d'une autre société, crée des relations de famille, d'amitié ou d'intérêt entre cette nation et l'enfant, et ces circonstances font, d'après le criterium de la loi de charité, qu'il doit moins de dévouement au pays de sa naissance. Le souverain de ce territoire ne peut donc pas le contraindre à autant de sacrifices en vue du bien commun, que si ces circonstances n'existaient pas. Mais ce n'est là qu'une question de mesure. Ces causes de différence peuvent être plus ou moins réelles et même avec le temps se réduire à rien, et alors tout ce que l'enfant issu

Digitized by Google

de parents qui sont membres de l'État dans lequel il est né devra au pays natal, l'enfant dont les parents appartiennent nominalement à une autre société politique parfaite, le devra aussi. Tout ce à quoi l'un peut être contraint, on pourra forcer l'autre à le faire. Par exemple, celui-ci comme celui-là pourra être astreint au service militaire ; l'émigration pourra lui être interdite.

244. Ce que nous venons de dire, à savoir que l'enfant fait partie plus ou moins de l'État dans lequel il est né, est évidemment applicable à toute personne quittant son pays pour un autre, à la femme, par exemple, qui s'expatrie pour suivre son mari, à ceux que le négoce, l'industrie, la domesticité ou la servitude appellent loin de la terre natale: toutes ces personnes doivent nécessairement soumission au souverain du pays dans lequel elles se trouvent. Peu importerait d'ailleurs que le souverain du lieu qu'elles ont quitté, statuât que ses sujets au-delà de la frontière ne relèveront encore que de lui. Il ne peut pas leur donner la faculté de résister à un autre gouvernement qui les empêchera de commettre le mal, de violer des droits ou de se nuire à elles-mêmes; notamment il ne peut pas les dispenser de l'obligation où elles sont par rapport aux hommes au milieu desquels elles vivent, d'accepter pour la détermination des relations réciproques, une direction commune efficace.

245. Il nous est maintenant facile de dire ce qu'il faut penser de la personnalité et de la territorialité des lois. L'une et l'autre sont réelles.

Par la personnalité des lois on entend aujourd'hui que si une personne a quitté l'État dont elle faisait pleinement partie, on continuera, dans cette société, à régler d'après les volontés du souverain de celle-ci, les questions qui mettraient en cause l'état ou la capacité de la personne expatriée. La personnalité des lois, c'est aujourd'hui la qualité que les lois d'une nation relatives à l'état et à la capacité

Digitized by Google

des personnes, ont de s'appliquer, dans cette société, aux nationaux absents. La qualité dont il s'agit est réelle, puisque les hommes ont l'obligation d'accepter, en vue de la détermination de leurs devoirs réciproques, une direction commune efficace, et que les volontés du souverain du pays que l'on a quitté, c'est-à-dire les volontés de celui qui exerce en cet endroit le pouvoir de contraindre, ont dans ce lieu ce caractère.

La personnalité des lois serait encore réelle, si par ce terme on entendait qu'une volonté du souverain du pays d'une personne expatriée, peut être obligatoire pour cette personne dans le lieu où elle se trouve, lorsque là même son souverain national peut, en fait, l'atteindre. Par exemple, l'absent est rappelé pour le service militaire ou pour la réparation d'un fait nuisible. D'où vient l'obligation ? Toujours de la règle de l'acceptation d'une direction commune efficace, en vue de la détermination de nos devoirs envers nos semblables. Le souverain dont la volonté se trouve ainsi sanctionnée peut donc aller saisir l'obligé au-delà de la frontière, à moins que le souverain étranger ne se charge lui-même de le livrer. Cette combinaison est, en effet, préférable ; elle prévient des conflits entre deux gouvernements. C'est elle que consacrent les traités d'extradition.

Mais nous répétons que si les lois d'un pays peuvent avoir la force d'obliger un national absent dans le lieu même où il se trouve, ce n'est point cette qualité qui porte le nom de personnalité des lois.

Par la territorialité des lois on entend la qualité qu'ont les lois de police et les lois directement relatives aux immeubles ou statut réel, d'obliger tous ceux qui habitent le territoire ou y possèdent des immeubles. Cette qualité est réelle. Les volontés du souverain d'un lieu peuvent obliger même les étrangers résidants ou propriétaires, parce que pour la détermination de leurs devoirs réci-

Digitized by Google

proques les hommes doivent accepter une direction commune efficace, et qu'en ce qui concerne les devoirs entre habitants d'un lieu où les obligations relatives aux parties du territoire, c'est la volonté de celui qui exerce en cet endroit le pouvoir de contraindre, ou la volonté du souverain, qui constitue une direction commune efficace.

Absolument parlant, un homme n'est donc jamais un étranger dans le pays qu'il habite ou dans lequel il possède des biens. Mais ce terme d'étranger est commode : un souverain désigne ainsi par un seul mot ceux qui appartiennent d'une certaine manière à son État, mais qui, venant d'un autre pays, n'ont encore ni toutes les charges ni tous les droits d'un national.

246. Ces explications ne sont peut-être pas inutiles pour l'intelligence de quelques articles du Code civil français et des dispositions nouvelles qui les ont modifiés. Grâce à ce qui précède, nous verrons que, dans ces textes, notre législateur n'a point outrepassé ses pouvoirs.

L'article 3 s'exprime ainsi :

« Les lois de police et de sûreté obligent tous ceux qui habitent le territoire. — Les immeubles, mêmes ceux possédés par des étrangers, sont régis par la loi française. — Les lois concernant l'État et la capacité des personnes régissent les Français, même résidant en pays étranger. » C'est précisément ce texte que nous venons d'expliquer. Ajoutons seulement que parmi les lois de police figurent au premier rang les lois qui ont pour but le maintien de la morale, les règles, par exemple, qui, soit au civil, soit au criminel, consacrent le principe de l'indissolubilité du mariage.

L'article 9 ne peut donner lieu à aucune difficulté, puisqu'au lieu d'imposer la qualité de Français à l'enfant né sur notre territoire de parents étrangers, on lui laisse la faculté de choisir. Peut-être cette innovation contraire à la

Digitized by Google

règle ancienne d'après laquelle on naissait Français *jure soli*, est-elle due au système du Contrat social. Quoi qu'il en soit, on ne s'y est pas tenu. La loi des 22-29 janvier, 7-12 février 1851 a imposé, dans une certaine mesure, la qualité de Français aux individus nés en France, d'étrangers qui, eux-mêmes, y sont nés.

Art. 1er. « Est Français tout individu né en France d'un étranger qui lui-même y est né, à moins que, dans l'année qui suivra l'époque de sa majorité, telle qu'elle est fixée par la loi française, il ne réclame la qualité d'étranger par une déclaration faite, soit devant l'autorité municipale du lieu de sa résidence, soit devant les agents diplomatiques ou consulaires accrédités en France par le gouvernement étranger. »

La loi des 16-24 décembre 1874 est encore allée plus loin. D'après elle, la déclaration d'extranéité n'est point recevable, si l'on ne « justifie avoir conservé sa nationalité d'origine » (Dalloz, 1875, IV, p. 78). C'est l'application de ce que nous avons dit plus haut : si l'enfant né sur un territoire, en fait n'a plus de relations avec le pays de sa famille, le souverain du lieu dans lequel cette personne a vu le jour, peut la contraindre à l'observation de toutes les règles appliquées aux autres citoyens.

J'ai dit que la théorie du Contrat social avait peut-être donné l'idée de l'article 9 qui, du reste, n'est nullement inadmissible. Si cette supposition est exacte, les auteurs du Code civil ont manqué de logique, lorsqu'à l'article suivant, ils ont imposé la qualité de Français à celui qui naît à l'étranger d'un Français. Il peut même paraître et nous trouvons, en effet, exorbitant d'imposer toutes les charges inhérentes au titre de Français à une personne qui peut-être n'a jamais vécu en France et n'a reçu du pays de ses parents aucun bienfait. Mais, en réalité, cette disposition ne prête pas à la critique : l'individu né à l'étranger d'un

Digitized by Google

Français ne supporte les charges inhérentes à son titre que s'il juge à propos de venir s'établir en France, ou si ses parents l'y conduisent. L'autorité ne va pas le chercher à l'étranger ; elle ne demande pas son extradition. L'article 10 est même plutôt une faveur : tandis qu'en général celui qui vient de l'étranger et veut devenir Français a des conditions de domicile et de séjour à remplir, tandis qu'il doit solliciter l'agrément du gouvernement, l'enfant né en pays étranger d'un Français n'a qu'à se présenter, et la loi reconnaît en lui un citoyen.

L'article 11 dit que :

« L'étranger jouira en France des mêmes droits civils que ceux qui sont ou seront accordés aux Français par les traités de la nation à laquelle cet étranger appartiendra. »

Quoi de plus rationnel que ce texte, du moins si on le considère en lui-même, abstraction faite des travaux préparatoires du Code, lesquels commandent peut-être de l'interpréter autrement que nous allons faire ? Que sont les droits civils, sinon les facultés garanties par le pouvoir civil ? Or, rien ne démontre qu'un souverain doive intervenir en faveur de tous les droits dont il pourrait assurer l'exercice. Sans doute, on peut poser en principe que le souverain doit toujours protéger les particuliers dans l'exercice de leurs droits ; mais il faut aussi reconnaître que ce devoir ne peut venir que de la loi de charité qui prescrit au souverain la sollicitude, et que par suite cette obligation disparaît dans la mesure où l'intérêt commun demande au contraire l'abstention du pouvoir. Or, le bien des Français ne demande-t-il pas, comme nous l'avons dit dans le chapitre précédent, que pour assurer à nos nationaux la bienveillance des puissances sur le territoire desquelles ils peuvent se trouver, on n'accorde aux sujets de ces puissances lorsqu'ils vivent au milieu de nous, que la protection promise par elles-mêmes aux Français à l'étranger ?

Digitized by Google

D'après l'article 12:

« L'étrangère qui aura épousé un Français, suivra la condition de son mari. »

Cette disposition est légitime, à tel point que si le législateur avait dit, au contraire, que l'étrangère conserverait sa nationalité, dans une certaine mesure cette femme n'en serait pas moins Française, en ce sens que si l'étrangère devenue l'épouse d'un Français habite notre patrie, le gouvernement ne peut se dispenser de l'empêcher de commettre le mal ou des violations de droits; notamment il doit faire respecter le droit que les citoyens possèdent d'exiger que cette femme accepte pour la réglementation de ses rapports avec eux, les décisions du souverain.

L'article 12 n'en a pas moins une grande importance. D'une part, il assure qu'en effet l'étrangère qui épouse un Français n'échappera point en France à l'exercice de la souveraineté. D'autre part, le texte qui nous occupe garantit à cette personne toute la protection dont jouit la femme française.

L'article 14 qui soumet l'étranger à la juridiction des tribunaux français, lorsque celui-ci a contracté des obligations envers un de nos compatriotes, signifie simplement que la sentence rendue par la justice française sera applicable à la personne et aux biens de l'étranger en France. Ainsi limitée, cette disposition est certainement juste. C'est une application du principe de la territorialité des lois.

L'article 16 est ainsi conçu:

« En toutes matières, autres que celles de commerce, l'étranger qui sera demandeur, sera tenu de donner caution pour le paiement des frais et dommages-intérêts résultant du procès, à moins qu'il ne possède en France des immeubles d'une valeur suffisante pour assurer ce paiement. »

Digitized by Google

Cette disposition s'explique comme l'article 11, et même plus facilement en quelque sorte, puisque le présent texte ne refuse point la protection sociale à l'étranger demandeur, mais stipule seulement une garantie. Celle-ci est d'ailleurs très équitable. Il s'agit, en effet, de maintenir l'égalité entre les deux parties : il ne faut pas que l'étranger, s'il succombe, puisse se dérober plus facilement que le Français défendeur aux conséquences du procès.

On peut aisément conclure de ce qui précède, qu'un étranger se trouvant en France est plus ou moins Français, quoiqu'il vaille mieux, pour la clarté, lui appliquer le nom de son pays d'origine, aussi longtemps qu'il n'a ni toutes les charges ni tous les droits d'un Français.

Digitized by Google

SECTION IV.

DE LA DISPARITION D'UN ÉTAT.

247. Ce sujet est assez difficile, et il est peu pratique. Cependant on ne me pardonnerait point de l'avoir négligé.

Si un État disparaît, c'est, ou bien que le pouvoir cesse d'être exercé, ou bien qu'il commence à être exercé légitimement par le souverain d'une autre nation de telle sorte que les deux peuples n'en fassent plus qu'un, ou bien, à l'inverse, qu'une souveraineté est légitimement remplacée par deux ou plusieurs autres. En d'autres termes, pour ne considérer que les deux derniers cas, un État peut disparaître par annexion légitime de tout un peuple, et aussi par suite d'un fractionnement légitime. C'est ce que je vais développer dans deux articles.

Digitized by Google

ARTICLE I.

De la disparition d'un État par annexion légitime.

248. Nous savons déjà par le chapitre de la société internationale que ce fait est possible. Supposons, par exemple, un État fondé par des hommes qui, grâce à un démembrement coupable, se sont soustraits à l'action de leur souverain. Une annexion forcée faite par ce dernier fera disparaître cette société : elle ne demeure ni en fait, ni en droit. Mais on n'en peut pas dire absolument autant dans tous les cas d'annexion forcée légitime. La cause sur laquelle celle-ci est fondée est parfois temporaire, et alors, en principe, l'État annexé doit recouvrer un jour son indépendance. En droit, il subsiste donc d'une certaine manière. Mais nous savons aussi (voir le chapitre précité) qu'il peut arriver que, fondée sur une cause temporaire, une annexion se trouve légitimée pour toujours par les circonstances.

Nous avons vu, à propos des lois de la guerre, dans quels cas une annexion forcée est juste. Mais une annexion qui, faite violemment, serait criminelle, parfois sera légitime grâce au consentement du souverain qui cèdera son autorité au chef d'un autre État ; dès lors, si cette réunion se consomme, l'État annexé aura disparu même en droit. Cette vérité deviendra plus claire dans la section VII, où nous étudierons la transmission de la souveraineté légitime. Toutefois, donnons dès maintenant

Digitized by Google

des exemples. Un peuple de tenanciers possède la terre sous la condition de reconnaître la souveraineté du propriétaire, et celui-ci cède son autorité. Ou bien, c'est un juste conquérant qui transmet son droit. Supposez enfin, faisant abstraction des deux premières hypothèses, qu'il s'agisse d'un peuple où les moyens de gouvernement font défaut : par exemple, d'un petit État perdu dans une île lointaine, sans marine pour aller chercher au loin les objets qui lui sont nécessaires ou vendre ses produits. Pour tirer son pays de la détresse, le souverain remet le gouvernement, sans que d'ailleurs une opposition sérieuse se manifeste dans la nation, à une grande puissance sur les bonnes dispositions de laquelle on peut compter. Alors l'annexion est légitime, parce qu'il résulte des faits que le nouveau souverain est le mieux en mesure de procurer le bien des sujets qu'il adopte.

Tel est le premier mode de disparition d'un État : une annexion légitime qui le fait rentrer tout entier dans une autre société civile parfaite. Une annexion injuste ne l'empêcherait pas de subsister en droit, puisqu'à chaque instant il devrait recouvrer son indépendance. Toutefois, nous avons vu qu'il n'est pas impossible qu'une annexion d'abord coupable devienne licite et puisse être maintenue. Alors l'État incorporé disparaît même en droit, absolument comme dans le cas visé plus haut d'une annexion qui reposait d'abord sur une cause temporaire et qui devient ensuite légitimement perpétuelle.

Digitized by Google

ARTICLE II.

De la disparition d'un État par fractionnement légitime.

249. Un État a été formé aux dépens de plusieurs autres par un conquérant injuste. Celui-ci est tenu, généralement du moins, de rendre aux peuples assujettis leur indépendance. La société de fait qu'il avait fondée, disparaît donc complétement, s'il répare ses injustices, soit spontanément, soit contraint. Mais pour avoir un cas de disparition d'un État par fractionnement légitime, il n'est nullement nécessaire de supposer à cette société une origine vicieuse. Ne savons nous pas, en effet, que si un État ayant été réuni à un autre justement, la cause de l'annexion vient à cesser, le premier doit reprendre son autonomie? Si donc nous supposons un État que des annexions légitimes, mais temporaires, ont formé ou agrandi au point de le faire considérer comme une société nouvelle, cet État disparaîtra complétement, lorsque la liberté sera rendue aux peuples annexés.

De même, un État disparaît par fractionnement, s'il est l'objet de plusieurs annexions justes forcées, ou de plusieurs cessions légitimes de souveraineté par lesquelles le maître du pouvoir divise le pays en deux ou plusieurs sociétés civiles parfaites.

Enfin, un État peut encore disparaître si différents indi-

Digitized by Google

vidus ou êtres collectifs établissent chacun son autorité sur une partie d'une nation qui échappe ainsi tout entière à l'action de son souverain. Que faut-il, en effet, pour qu'un État disparaisse de la sorte? Que les sujets des différents États qui se sont formés, ne puissent être obligés à rentrer sous la même juridiction. Or, c'est ce qui arrivera si les divergences étaient si grandes entre les groupes séparés, que cette division était utile. Si, au contraire, le bien commun est opposé à cette mesure, l'État ne disparaît pas : son souverain, en effet, reste alors le plus apte à procurer le bien public, et partant il conserve la légitimité ; et s'il meurt sans avoir pu rétablir l'unité, l'homme ou l'être collectif qui sera le mieux en mesure de satisfaire au besoin de ce peuple de rester un, aura droit au pouvoir. L'État divisé subsistera donc.

Il peut arriver qu'injuste à l'origine, un fractionnement cesse ensuite d'être vicieux. Alors l'État partagé disparaît. Comment ce changement peut-il se produire? Comme dans le cas de l'annexion unique et totale d'un État à un autre, si le démembrement a consisté dans différentes annexions. C'est-à-dire que si l'intérêt des annexés finit, grâce à l'effet du temps, par demander le maintien de la division, celle-ci deviendra légitime, et par conséquent l'État partagé cessera de subsister, même en droit. Ou bien encore, un jour peut venir où chacun des souverains annexants, soit en droit de dire à ses nouveaux sujets : « Quoique rattachés injustement à notre nation, vous avez des devoirs de charité envers elle : elle vous a rendu des services, elle vous a procuré la prospérité et les autres biens ; d'autre part, elle a besoin de vous pour sa consolidation. Ce serait désobéir à la loi de charité que de vous séparer de nous. Ce serait violer un droit que, dans les circonstances présentes, elle nous donne. » Si le fractionnement illégitime a consisté dans la création de plusieurs États avec un seul

Digitized by Google

contrairement au bien commun, il est également possible que le retour à l'unité devienne dans l'ensemble plus nuisible qu'utile, par suite de l'interruption des relations sociales qui a rendu les peuples nouveaux étrangers les uns aux autres.

Digitized by Google

SECTION V.

DE L'ORIGINE DU POUVOIR.

250. L'idée qui a dominé jusqu'à présent dans nos explications est que la souveraineté civile appartient véritablement à l'homme ou à l'être collectif qui constitue la force publique. Cette souveraineté vient-elle de Dieu? Oui certainement. D'abord, elle ne peut tirer son origine première du consentement des sujets. Ce consentement est possible, sans nul doute; mais quand même il serait nécessaire, il ne serait point la source de la souveraineté, l'homme étant par lui-même incapable de s'obliger. A ne regarder que l'homme, en effet, pourquoi après avoir promis, ne pourrait-il pas retirer son engagement? Ce n'est donc pas de lui que vient le pouvoir; il peut bien dire : je consens; mais s'ôter le droit de se rétracter, tout seul il ne le peut pas. Pour qu'il soit lié, la loi des engagements pris doit intervenir, et par suite un législateur. Quel sera ce législateur? Ce ne sera point l'autorité civile, du moins dans notre hypothèse, puisqu'il s'agit précisément de l'établissement de ce pouvoir; ce sera donc le seul maître qui par nature commande à l'homme, le seul dont celui-ci dépende essentiellement, Dieu qui l'a créé. La souveraineté ne peut, dès lors, tirer sa première origine du consentement des sujets, et dans l'hypothèse d'hommes qui promettent la soumission

Digitized by Google

à une autorité civile, c'est de Dieu que procède le pouvoir. Toutefois n'exagérons point. Dieu n'est pas alors l'auteur de la souveraineté, ce sont les parties contractantes. Mais nous disons que même dans ce cas, le pouvoir procède de Dieu, en ce sens que l'intervention du Maître suprême est la condition indispensable de l'établissement de la puissance civile.

Dans notre hypothèse, le pouvoir procède encore de Dieu en ces deux sens que c'est lui qui donne l'intelligence nécessaire pour gouverner, et qu'indépendamment de tout contrat social, lorsqu'un homme constitue la force publique, il a nécessairement le droit de contrainte, de même que ses volontés peuvent devenir obligatoires. Or, d'où viendrait, sinon du Créateur, l'obligation pour les hommes de ne pas résister et d'accepter une direction commune efficace?

De cette dernière manière, la souveraineté établie sans contrat procède aussi de Dieu. Elle en vient encore en ce sens que la qualité d'être la force publique, est un don de Dieu, auteur de l'existence et de tout bien physique, intellectuel ou moral.

Mais je ne dis pas que la souveraineté soit un don surnaturel, une sorte de sacerdoce imprimant un caractère ineffaçable; ni que le souverain n'ait d'obligations qu'envers Dieu et qu'il ne puisse jamais perdre son autorité. J'affirme seulement que Dieu intervient pour sanctionner l'engagement des sujets, pour donner au souverain les moyens de gouverner, et pour imposer directement aux citoyens le devoir de se soumettre; d'où je conclus qu'en ce sens la souveraineté vient de Dieu. Je ne vois pas comment on irait plus loin.

Quoi qu'il en soit des explications qui précèdent, il est de foi, il est certain, par conséquent, que le pouvoir vient de Dieu. C'est ce que dit Suarez : « Un souverain politique

Digitized by Google

reçoit sa puissance de Dieu. Prise dans ces termes, cette vérité est de foi. Saint Paul, en effet, explique la soumission due à un souverain civil, en disant : Il n'y a pas de pouvoir qui ne vienne de Dieu (1). » C'est cette pensée que nous avons voulu développer ; rien de plus. — Mais, répondra-t-on peut-être, si c'est à cela que se borne la doctrine qui précède, il était inutile de l'établir. Soutenir que la souveraineté est un don divin, cela se comprend, si l'on a pour but de conclure à l'inamissibilité du pouvoir ; mais se contenter de dire : « C'est de Dieu que les souverains tiennent leur pouvoir », à quoi bon ? — A proclamer deux vérités plus essentielles que ne serait celle de l'inamissibilité du pouvoir. C'est d'abord que la souveraineté politique existe, ce qui ne serait pas possible si elle n'avait l'origine que nous lui avons assignée. C'est, en second lieu, que venant de Dieu elle doit lui être soumise, qu'elle ne peut rien commander de contraire à la volonté du Maître suprême, ni rien défendre de ce qu'il prescrit ; c'est que Dieu a pu subordonner la souveraineté politique à l'autorité religieuse.

251. Par cette démonstration de l'origine divine du pouvoir, sont refutés plusieurs systèmes.

Je cite d'abord plusieurs théories qui consistent simplement à nier l'origine divine du pouvoir, sans dire qu'il existe. Ce sont le rationalisme, le libéralisme absolu et le système du droit humain. Sous des formes différentes, ils contiennent tous la même négation. La raison est elle-même notre unique règle, et ce n'est pas comme interprète de la Sagesse divine qu'elle doit être considérée, dit le premier ;

---

(1) « Principem politicum potestatem suam a Deo ipso recipere. Quod etiam absolute loquendo, de fide est ; nam expresse Paulus pro ratione obedientiæ debitæ tali principi, adjunxit : Non est enim potestas nisi a Deo. » (*Defensio fidei*, L. III, c. I, § 6)

Digitized by Google

au-dessus de l'homme il n'y a point d'autorité, sa liberté est entière, proclame le second. Ces doctrines sont la négation de l'autorité de Dieu sur l'homme, et par conséquent de l'origine divine de la souveraineté. Enfin si l'on dit avec les partisans du droit humain : tout pouvoir a une origine uniquement humaine, la conclusion ne sera point différente. Mais si la souveraineté ne vient pas de Dieu, d'où procède-t-elle donc? De nulle part assurément. A lui seul, en dernière analyse, nous devons compte de nos actes, parce qu'il est notre Créateur. S'il ne nous défend point la résistance au pouvoir civil, elle nous est permise. Seulement, puisque les adversaires de l'origine divine du pouvoir n'accepteront pas cette conséquence, quel sera, selon eux, le fondement de l'autorité? Ils n'ont à choisir qu'entre les engagements des sujets et la supériorité tout intrinsèque de l'homme ou de l'être collectif qui gouverne.

252. Dans le premier sens, nous trouvons la théorie du Contrat social, telle que beaucoup la comprennent. Nous l'avons entendue soutenir qu'un État ne peut se former que par une convention entre les citoyens, ou en d'autres termes, puisqu'on ne peut parler d'État sans supposer un chef, qu'une souveraineté politique ne peut s'établir que par la volonté des sujets. Maintenant elle vient dire : si l'homme ne peut devoir l'obéissance à un souverain qu'en vertu d'une promesse, il peut, en effet, s'obliger par son consentement et par ce consentement seul, sans que l'intervention divine soit nécessaire; et il l'a fait, et les hommes les uns après les autres le font. C'est de là, et non point de Dieu, que vient la souveraineté.

Nous avons vu que Rousseau reconnaît, au contraire, l'origine divine du pouvoir.

Nous n'avons plus à réfuter cette doctrine. Il vient d'être établi que l'autorité ne vient pas du consentement des sujets, même lorsqu'ils le donnent. Seulement, je ferai deux remarques.

Digitized by Google

C'est premièrement, que si l'on admet ce système, il faut reconnaître que la souveraineté politique est sans bornes. Chacun sait, du reste, que beaucoup admettent cette conséquence, et nous avons constaté qu'elle est acceptée par Rousseau.

En second lieu, le plus souvent les partisans apparents du Contrat social professent en réalité l'erreur d'après laquelle si la souveraineté appartient à ceux qui la possèdent, c'est uniquement en vertu de la supériorité intrinsèque de ces derniers. Comme nous l'avons dit, en effet, à propos de la formation des États, ils sont bien rares ceux qui pratiquement n'admettent point que les enfants soient obligés par les lois de leur nation avant d'avoir consenti à devenir citoyens. Ainsi sans avis de leur part, on soumet les individus nés dans un État au souverain qui gouverne cette société, à ce souverain qui doit trouver absolument son pouvoir en lui-même, puisque l'on rejette l'idée de l'origine divine de l'autorité. A la vérité, c'est, dit-on, à la majorité d'entre les hommes que l'on soumet chacun d'eux ; mais enfin nous n'en voyons pas moins des partisans du Contrat social admettre l'existence d'un souverain qui ne tirera pas son pouvoir d'un contrat, qui ne le recevra pas non plus de Dieu, et par conséquent puisera uniquement en lui-même l'autorité. Des deux systèmes entre lesquels on peut choisir lorsqu'on nie l'origine divine du pouvoir civil, ce n'est donc pas, malgré les apparences, le premier qui pratiquement est admis. On abandonne l'idée de faire reposer la souveraineté sur les engagements des citoyens, et on attribue au souverain une autorité purement intrinsèque. On adopte la seconde théorie.

253. Cette seconde théorie peut elle-même être comprise de deux manières. Ou bien on admettra la souveraineté absolument intrinsèque du plus grand nombre exercée directement ou par délégation, ou bien on admettra l'auto-

Digitized by Google

cratie. J'appelle ainsi la prétendue souveraineté exclusivement intrinsèque d'un homme ou d'une minorité qui tireraient leur pouvoir d'eux-mêmes au lieu de le recevoir de Dieu.

Lequel de ces deux derniers systèmes, le lecteur croit-il le plus généralement adopté ?

Le premier, répondra-t-il sans doute. L'autocratie, dira-t-il, a bien peu de partisans. De quoi, en effet, parle-t-on aujourd'hui parmi ceux qui nient l'origine divine de l'autorité civile? Du Contrat social. Comme nous venons de le constater, on n'accepte pas, il est vrai, toutes les conséquences logiques de cette doctrine et on arrive à l'idée de l'autorité purement intrinsèque du souverain ; mais du moins ne considère-t-on pas que ce souverain, c'est le plus grand nombre ? Ou bien on exalte la Révolution qui théoriquement se confond avec le rêve du Contrat social, et pratiquement n'est que le système de la souveraineté purement intrinsèque de la majorité. On proclame encore cette souveraineté sous les noms de souveraineté du peuple, de pouvoir constituant de la nation, de souveraineté nationale, de suffrage universel, de système plébiscitaire ou de démocratie. Même, le parlementarisme, quand il est démocratique, et le césarisme, ces deux formes de gouvernement si communes de nos jours, sont-ils autre chose que la souveraineté purement intrinsèque du plus grand nombre exercée à titre de délégation ou en vertu d'une cession, par un parlement ou par un homme que le peuple, le suffrage universel, la démocratie, un plébiscite ont désignés ?

Ces faits, je ne les conteste point, et cependant je prétends que des deux systèmes qui ont été indiqués, le plus généralement adopté est celui de la souveraineté purement intrinsèque du petit nombre. Ceci peut paraître paradoxal ; mais après une seconde de réflexion, ce sera, j'ose le croire, la plus évidente des vérités. Quelle est donc, en réalité, cette

Digitized by Google

majorité à laquelle beaucoup de partisans du Contrat social, renonçant à l'application de leur théorie, reconnaissent une souveraineté purement intrinsèque? Est-ce le plus grand nombre? Non, c'est seulement, comme nous l'avons fait remarquer en parlant de la formation des États, la majorité des hommes, les femmes et les enfants étant ordinairement exclus, c'est-à-dire une majorité recrutée dans la partie habituellement la moins nombreuse d'une société politique. Ce n'est donc pas même aux hommes précisément qu'on attribue le pouvoir; mais à la majorité qui se forme parmi eux sur telle ou telle question. Et si on examine de près, ce n'est point encore à cette majorité qu'une souveraineté purement intrinsèque est attribuée; mais à la majorité de ceux qui prennent part à la discussion par leur suffrage, à la majorité des votants, en un mot. Voilà donc que ces théoriciens, qui posaient en principe que la souveraineté procède uniquement d'engagements, la reconnaissent, sans qu'aucune délégation ait eu lieu, à une majorité prétendue qui est le petit nombre.

Mon paradoxe n'est donc pas une calomnie en ce qui concerne le Contrat social. Or, c'est la même théorie que nous retrouvons sous les autres noms déjà cités de Révolution, de souveraineté du peuple, de pouvoir constituant de la nation, de souveraineté nationale, de suffrage universel, de système plébiscitaire, de démocratie, de parlementarisme démocratique et de césarisme. Donc, tous ces noms cachent l'idée de la souveraineté absolument intrinsèque du petit nombre, du moins en tant qu'ils expriment l'idée de la souveraineté purement intrinsèque de la prétendue majorité.

254. Mais ces mêmes mots ont une ou plusieurs autres significations légitimes. J'excepte cependant le premier. Le mot de Révolution éveille toujours l'idée d'un pouvoir purement humain; et si l'on parle d'une révolution quelconque,

Digitized by Google

il s'agit invariablement, dans le langage politique, d'un déplacement illégitime de l'autorité. Au contraire, si par souveraineté du peuple on désigne le pouvoir de contraindre en tant qu'il serait exercé au nom de Dieu par une majorité absolue ou par une majorité populaire restreinte, ce nom désigne une souveraineté possible. Il faut seulement réserver la question de savoir si cette forme de gouvernement est la meilleure et si elle est nécessairement légitime. Cette observation s'applique aussi aux termes de pouvoir constituant du peuple et de souveraineté nationale. Celui-ci a de plus un autre sens également vrai, habituellement du moins ; certains, en effet, entendent par ce mot que la souveraineté dans une nation est faite principalement pour le bien du peuple, et non pour l'avantage de celui qui gouverne.

L'expression de suffrage universel a aussi une signification admissible, celle de souveraineté possible, mais d'origine divine, de la majorité. De plus, si dans une nation le système du suffrage universel consiste seulement dans l'obligation prise par le souverain de ne point faire ou abroger une loi sans avoir le consentement ou simplement l'avis de l'ensemble des citoyens, cette théorie est encore plus acceptable. Le terme de système plébiscitaire donnerait lieu aux mêmes explications.

De même, la démocratie est légitime dans le sens de souveraineté possible, mais d'origine divine, de la majorité, et dans le sens d'obligation prise par un autre souverain, un monarque spécialement, d'agir de concert avec ses sujets. On peut donc être légitimement démocrate en ce double sens que l'on peut croire licites en elles-mêmes ces deux formes de gouvernement, et se constituer partisan de l'une d'elles dans un État, le principe de la légitimité dont je parlerai plus tard étant toutefois réservé.

Le parlementarisme démocratique n'est pas autre chose que la souveraineté de la prétendue majorité, mais exercée

Digitized by Google

par des représentants du peuple. C'est donc une souveraineté possible, pourvu que l'origine divine de la souveraineté soit reconnue. Il en est de même pour le césarisme, si par là on entend simplement la délégation ou la cession à un seul homme de la souveraineté que dans un pays possédait ce que l'on appelle le plus grand nombre, pourvu toujours que l'idée d'une autorité humaine purement intrinsèque soit repoussée.

Il serait donc injuste de réprouver les termes dont nous venons de faire l'analyse, avant de savoir au juste ce que veulent leur faire dire ceux qui les emploient. C'est l'erreur de la souveraineté humaine purement intrinsèque qu'il faut condamner sous ces noms, lorsqu'ils servent à l'exprimer.

Telle est l'origine du pouvoir.

255. Est-ce médiatement, est-ce immédiatement que l'autorité vient de Dieu ? Cette question est résolue d'avance. Il s'agit, en effet, simplement de savoir si c'est en vertu de promesses préalables de soumission, qu'un homme ou un être collectif est souverain. Or nous avons vu à propos de la formation des États et rappelé dans cette section, que l'autorité civile peut s'établir, il est vrai, par suite d'un contrat, mais qu'elle peut aussi se constituer sans que des engagements aient été pris par ceux sur lesquels elle s'exerce, parce qu'elle ne dépasse pas les limites du pouvoir d'empêcher le mal, les violations de droits et les actes contre soi-même.

La collation peut donc être médiate, mais elle peut aussi être immédiate, et, en réalité, tel est plutôt son caractère, car la formation ou le maintien d'un État par convention sont de pures hypothèses.

256. Suarez enseigne une autre doctrine.

« Par suite de ce fait, dit-il d'abord, que des hommes sont réunis en société politique, l'autorité surgit sans que les citoyens le veuillent, et même cette conséquence est

Digitized by Google

tellement nécessaire qu'il ne dépend pas de la volonté humaine de l'empêcher. Le pouvoir vient donc immédiatement de Dieu, puisque la raison constate l'existence de l'autorité civile plutôt qu'elle ne fait naître cette prérogative (1) ».

La même affirmation se trouve dans le traité *De legibus* :

« La volonté des hommes est indispensable seulement pour qu'ils forment un État ; mais pour que la société civile ait l'autorité sur ses membres, une volonté spéciale des citoyens n'est pas nécessaire. Le pouvoir est une conséquence de la nature ; il est le résultat du système de la création, et en ce sens il est conféré immédiatement par Dieu (2). »

Mais Suarez n'admet la collation immédiate qu'au profit de la société elle-même, ce qui veut dire, apparemment, au profit de la majorité. Attribuer l'autorité à la société, mais à la condition que celle-ci sera unanime, serait un non-sens ; n'est-ce point en cas de désaccord que l'autorité civile se manifeste ? C'est donc dans le sens du pouvoir divin immédiat de la majorité qu'il faut interpréter le texte suivant de Suarez :

---

(1) « Nam eo ipso quod homines in corpus unius civitatis vel reipublicæ congregantur, sine interventu alicujus creatæ voluntatis resultat in illa communitate talis potestas, cum tanta necessitate ut non possit per voluntatem humanam impediri ; signum proinde est esse immediate a Deo, interveniente solum illa naturali resultantia seu consecutione ex natura et dictamine rationis naturalis ostendentis potiusquam ejusmodi potestatem exhibentis. » (*Defensio fidei*, L. III, C. II, § 6).

(2) « Voluntas hominum solum est necessaria ut unam communitatem perfectam componant ; ut autem illa communitas (civilis) habeat prædictam potestatem (civilem), non est necessaria specialis voluntas hominum, sed ex naturâ rei consequitur et ex providentia auctoris naturæ, et in hoc sensu recte dicitur ab ipso immediate collata. » (L. III, C. III, § 6).

Digitized by Google

« Ce que nous disons que la souveraineté vient immédiatement de Dieu est vrai seulement en tant qu'elle appartient à la société et non à certains membres du corps social (1). »

Ainsi la théorie de l'illustre théologien est que pour l'existence de la souveraineté politique de la majorité, mais de la majorité seule, il suffit que des hommes veuillent être constitués en État; il n'est pas nécessaire qu'ils veuillent mettre une autorité au-dessus d'eux. C'est ainsi qu'au profit de la majorité, mais d'elle seulement, la collation de la souveraineté est immédiate.

Nous avons plusieurs observations à faire sur cette doctrine. Assurément nous admettons, par application de ce qui a été dit plus haut, qu'il n'est pas nécessaire à l'existence de la souveraineté politique d'une majorité, que des hommes promettent d'être soumis à d'autres plus nombreux, mais ce que nous soutenons, c'est premièrement que Suarez n'est pas recevable à tenir ce langage qui, de sa part, implique deux contradictions; c'est, en second lieu, que le savant auteur donne une notion inexacte de la souveraineté politique, c'est enfin et surtout que sa théorie est injustement exclusive.

Nous reprochons à Suarez deux contradictions. D'un côté, si des hommes peuvent devoir, sans contrat, soumission à la majorité d'entre eux, pourquoi faut-il, comme le prétend le savant jésuite, une convention pour la formation d'un État? Si, en effet, la formation non contractuelle d'un État est vraiment impossible, il n'y a évidemment qu'un obstacle qui puisse être allégué : la nécessité d'engagements pour l'établissement du pouvoir. Et cependant, d'après les textes

(1) « Pro ut immediate a Deo, solum intelligitur esse in tota communitate, non in aliqua parte ejus. » (*Def. fidei*, L. III, C. II, § 7).

Digitized by Google

que nous venons de lire, cette nécessité n'existe point. D'autre part, le premier motif qui, selon Suarez, s'oppose à l'existence, en général, d'une souveraineté non contractuelle, n'admet pas d'exception au profit de la majorité. Ce motif est que « d'après la nature tous les hommes sont libres ». Si cette raison est concluante dans la question de l'établissement de plein droit d'un autre souverain que la majorité, elle l'est également contre le pouvoir non contractuel ou immédiat du plus grand nombre. Suarez est donc deux fois en contradiction avec lui-même. Nous savons très bien ce que l'on peut dire pour écarter ce reproche. L illustre docteur n'a pas entendu que le pouvoir de la majorité pût s'établir sans engagements des citoyens; sa pensée est seulement que si des hommes conviennent de former un État, une promesse implicite de soumission à la majorité suffit. Soit; nous ne rejetons pas cette interprétation, d'autant plus que Suarez lui-même dit que c'est une volonté spéciale des citoyens qui n'est pas nécessaire à l'établissement du pouvoir de la majorité. Mais alors l'auteur tombe dans deux autres contradictions, car s'il faut une promesse implicite, la collation n'est plus immédiate et il n'y a plus, contrairement à ce que Suarez enseigne, de différence entre la souveraineté de la majorité et celle d'une démocratie restreinte, d'une aristocratie ou d'un monarque. Pourquoi, en effet, une promesse implicite de soumission à ces autres gouvernements ne serait-elle pas capable de les constituer?

Notre second grief est que Suarez donne une fausse idée de la souveraineté politique. Il la présente comme un pouvoir qui n'existe point dans l'ordre primitif de la création, et qui ne surgit qu'à la suite du contrat par lequel des hommes se mettent en société. N'avons-nous pas entendu l'auteur s'exprimer ainsi : « Par suite de ce fait que des hommes sont réunis en société politique, l'autorité sur-

Digitized by Google

git... » ? Cette manière de voir n'est pas exacte. Pour apparaître, la souveraineté politique n'a pas besoin d'attendre que des hommes soient réunis en un État. Du moment où un être collectif, un individu, constituent parmi certaines personnes la force publique, du moment où ils exercent parmi elles les pouvoirs que l'on réunit sous le nom de souveraineté politique, celle-ci existe véritablement. Ces pouvoirs ne dépassent point, en effet, les bornes du pouvoir d'empêcher le mal, les violations de droits et les actes contre soi-même. Nous retrouvons de nouveau ce principe sur l'importance duquel nous avons insisté dans la première section.

Enfin et surtout, la théorie de Suarez a le tort d'être exclusive, quand elle n'admet pas que la collation immédiate soit possible au profit d'un autre gouvernement que la majorité. La souveraineté politique peut être conférée immédiatement par Dieu à la majorité, mais elle peut l'être aussi à un autre souverain. Cette proposition est encore une conséquence du principe que nous venons de rappeler. Abstraction faite d'engagements, un être collectif quelconque ou un individu qui exerce la souveraineté, l'a véritablement, parce qu'elle ne sort pas des limites du pouvoir naturel d'empêcher les désordres. Quels sont les motifs qui déterminent Suarez à refuser à un autre gouvernement que la majorité la collation immédiate? Nous les connaissons, car la question de l'établissement de la souveraineté est la même que celle de la formation des États. « Les hommes sont libres, dit le savant auteur, et naturellement il n'y a aucune raison pour que, parmi eux, un tel soit souverain plutôt qu'un autre. » Mais, premièrement, qu'importe que les hommes soient libres et que naturellement on ne voie point, s'il faut en croire Suarez, pourquoi la souveraineté appartiendrait à telle personne plutôt qu'à telle autre? Ne savons-nous pas, en effet, que la souverai-

Digitized by Google

neté politique ne dépasse point les bornes du pouvoir naturel d'empêcher le mal, les violations de droits et les actes contre soi-même, et que, par suite, toute personne qui constitue la force publique ou exerce la souveraineté, l'a véritablement? De plus, nous répétons que la première des raisons de Suarez étant bonne, la collation ne pourrait également qu'être médiate au profit de la majorité : celle-ci n'aurait également d'autorité qu'en vertu de promesses de soumission. Suarez ne l'admet pas. Il doit donc reconnaître la possibilité de la collation immédiate à tout gouvernement. D'une autre manière encore, il s'oblige à accepter cette conclusion. Que dit-il? Qu'un État une fois constitué par un pacte, la souveraineté civile est une conséquence nécessaire de ce fait. Supposons que la majorité reste dans l'inertie et que cependant elle ne s'oblige pas à la soumission envers un autre souverain ou, en d'autres termes, qu'elle ne cède pas le pouvoir. Suarez doit bien reconnaître que l'autorité appartiendra, malgré l'absence d'engagements, à l'être collectif ou à l'individu par lequel elle sera exercée. Ne vient-il pas de dire que parmi des hommes qu'un pacte social unit, le pouvoir existe nécessairement?

Il n'y a donc pas de distinction à faire, au point de vue de la collation immédiate, entre la majorité et un autre gouvernement; Suarez commet une erreur quand il prétend que la souveraineté ne peut appartenir à une démocratie restreinte, à une aristocratie ou à un monarque, si ce n'est en vertu d'une cession par la majorité.

Nous en dirons autant de Bellarmin qui raisonne comme le précédent auteur (1). Il est vrai que l'illustre controver-

(1) « Nota, hanc potestatem immediate esse tamquam in subjecto, in tota multitudine; nam hæc potestas est de jure divino. At jus divinum nulli homini particulari dedit hanc potestatem : ergo dedit multitu-

Digitized by Google

siste ajoute : « Un État doit être une société parfaite ; il doit donc avoir en lui-même le droit de se conserver, et, par suite, de punir les malfaiteurs, etc. (1). » Mais un État n'a pas besoin, pour être une société parfaite, que la souveraineté ne puisse appartenir d'une manière immédiate qu'à la multitude. Une société est parfaite, si elle tend au bien de tous ses membres sous la direction d'un chef qui ne dépend d'aucune autorité terrestre en tant qu'il conduit ses subordonnés au but social. Peu importe que ce chef soit autre que la majorité et qu'il n'ait pas reçu de promesses de soumission. Bellarmin aurait-il voulu dire que la multitude doit pouvoir se passer d'un autre gouvernement que le sien propre ? Cette interprétation n'est pas possible, car le savant cardinal ajoute aussitôt dans un texte que nous citerons plus loin : « La multitude ne peut exercer le pouvoir par elle-même. » Finalement, nous avouons ne pas saisir le dernier argument de Bellarmin.

257. L'erreur que nous venons de réfuter a une très grande portée, Si on l'admet, on doit aussi tenir pour résolue la question de la légitimité du pouvoir. Si une démocratie restreinte, une aristocratie ou un monarque ne peuvent avoir la souveraineté que par suite d'une cession émanant de la majorité, à plus forte raison ils ne sont pas, s'ils se mettent à gouverner, des souverains légitimes. Dès lors, la majorité ou la démocratie absolue a nécessairement la légitimité pour elle. Elle ne rencontre point, en effet, de rivale. En usant du pouvoir, elle ne se substitue point à

---

dini. Præterea, sublato jure positivo, non est major ratio cur ex multis æqualibus unus potius quam alius dominetur Igitur potestas est totius multitudnis. » (*De laicis*, c. VI)

(1) « Denique humana societas debet esse perfecta respublica : ergo debet habere potestatem seipsam conservandi, et proinde puniendi perturbatores pacis, etc. »

Digitized by Google

quelqu'un qui aurait un titre spécial à exercer cette prérogative.

Au contraire, si la collation peut être immédiate au profit d'une démocratie restreinte, d'une aristocratie ou d'un monarque, la conséquence se trouve écartée, et la question de la légitimité reste entière. Remarquez que nous ne disons point qu'elle se trouve dès maintenant résolue en faveur des gouvernements dont nous venons de parler. De ce qu'un individu est véritablement souverain, il ne résulte pas qu'il soit souverain légitime. Pour qu'il soit véritablement souverain, que faut-il? Simplement qu'il exerce la souveraineté, parce qu'elle ne dépasse point les bornes du pouvoir d'empêcher les désordres. Pour qu'il soit souverain légitime, qu'est-ce qui est nécessaire? Qu'il exerce la souveraineté, et que de plus, il n'y ait personne qui ait un titre spécial à l'exercer, ou qui puisse se prévaloir, à l'encontre du souverain actuel, d'une cause de légitimité. Notre doctrine sur la possibilité de la collation immédiate à tout gouvernement ne nous dispense donc point de l'examen de la question de la légitimité.

Le moment est venu de faire ce travail. Après nous être attachés à ce principe que la souveraineté civile appartient véritablement à celui qui l'exerce, disons quand cet être collectif ou cet individu est légitimement souverain.

Digitized by Google

SECTION VI.

LA SOUVERAINETÉ LÉGITIME APPARTIENT-ELLE D'ABORD NÉCESSAIREMENT A LA MAJORITÉ ?

258. Nous venons de voir que dans la doctrine de Suarez, il faut répondre affirmativement à cette question. C'est, du reste, ce que l'illustre docteur fait en termes formels, et il invoque en même temps l'autorité de plusieurs théologiens, notamment de saint Thomas.

« De ce qui précède, dit Suarez après ses développements sur la question de la collation immédiate, il résulte qu'à moins d'intervention extraordinaire de Dieu, la souveraineté politique n'appartient à un homme que s'il l'a reçue de la société, soit directement, soit indirectement. Sans ce moyen, le pouvoir d'un prince ne peut pas être légitime. Telle est la pensée commune des jurisconsultes..... saint Thomas se prononce dans le même sens, à la question 90, article 3, et à laquestion 97 (1). »

Mais l'Ange de l'École ne touche qu'incidemment à notre

(1) « Sequitur ex dictis protestatem civilem, quoties in uno homine vel principe reperitur, legitimo ac ordinario jure, a populo et communitate manasse, vel proxime, vel remote nec, posse aliter haberi, ut justa sit. Hæc est sententia communis jurisperitorum..... Idem D. Thomas, q. 90, art. 3 et q. 97. » (*De legibus*, L. III, C. IV, § 2).

Digitized by Google

sujet. Dans la question 90 (1. 2.) il examine si la raison de chaque homme, celle d'un père, par exemple, peut faire une loi, et il répond négativement. C'est l'évidence même, soit que l'on considère le sens du nom de loi, soit que l'on se rappelle ce qui a été dit dans la section I, sur la manière dont la volonté d'un souverain civil devient obligatoire. C'est seulement dans les explications fournies par saint Thomas, que Suarez peut trouver un point d'appui :

« Commander ce qui est utile au bien commun, dit saint Thomas, c'est un droit qui revient au peuple ou à l'homme qui remplace le peuple (1). »

Dans la question 97 (art. 3), je ne vois qu'un mot qui ait trait à notre sujet, et ce n'est certes pas un argument en faveur de la thèse de Suarez :

« Le peuple dans lequel une coutume s'introduit, peut être dans l'une ou dans l'autre des deux situations que nous allons indiquer. S'il est libre..... Si, au contraire, il n'a pas le pouvoir de se donner des lois.....(2) »

Quant à Bellarmin, cité aussi par Suarez (*Defensio fidei*, L. II, c. II, § 1 et 2), nous avons vu qu'effectivement il raisonne comme ce dernier, en ce qui concerne la collation médiate du pouvoir à un autre souverain que la majorité ; mais l'illustre controversiste ne se désavoue-t-il pas immédiatement ?

« Remarquez, dit-il, que si le droit naturel attribue la souveraineté au peuple, il veut aussi qu'elle soit transférée

---

(1) « Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicujus gerentis vicem totius multitudinis..... »

(2) « Multitudo in qua consuetudo introducitur, duplicis conditionis esse potest. Si enim sit libera multitudo..... Si vero multitudo non habeat liberam potestatem condendi sibi legem.... »

Digitized by Google

par la multitude à un homme ou à plusieurs. La masse, en effet, ne peut point par elle-même exercer le pouvoir ; elle est donc tenue de le transmettre à un homme ou à quelques-uns. Aussi l'autorité des princes a-t-elle été généralement considérée comme étant aussi de droit naturel et divin, et le genre humain ne pourrait point, même s'il était tout entier unanime, décider qu'il n'y aura pas de princes ou de chefs (1). »

Si la multitude que l'on vient de dire souveraine légitime, est obligée, même malgré elle, dès le premier instant, de se soumettre à des chefs, ceux-ci peuvent donc être dès le commencement souverains légitimes. Nous trouvons même que Bellarmin donne un caractère trop absolu au devoir qu'il impose à la masse.

Les autorités que je viens de citer, rendent difficilement attaquable la théorie de la majorité populaire toujours souveraine légitime au début d'un État. Je n'ignore pas non plus que ce système a, en sa faveur, l'adhésion, assez peu raisonnée, il est vrai, de la plupart de nos contemporains. Cependant mes convictions ne me permettent point de ne pas le combattre. Je reconnais qu'il n'est pas impossible qu'un État commence par une démocratie absolue légitime, mais je ne crois pas qu'il en soit nécessairement ainsi.

Dans cette lutte téméraire avec de si grands docteurs, quels sont mes soutiens ? Je nommerai le comte de Maistre. Dans les admirables *Soirées de Saint-Pétersbourg*, au

---

(1) « Tertio nota, hanc potestatem transferri a multitudine in unum vel plures eodem jure naturæ : nam respublica non potest per seipsam exercere hanc potestatem ; ergo tenetur eam transferre in aliquem unum vel aliquos paucos ; et hoc modo potestas principum in genere considerata et etiam de jure naturæ est divino, nec posset genus humanum, etiamsi totum simul conveniret, contrarium statuere nimirum ut nulli essent principes vel rectores. »

Digitized by Google

commencement du neuvième entretien, nous lisons : « Quels arguments ne peut-on par accumuler pour établir que la souveraineté vient du peuple ? Cependant il n'en est rien. La souveraineté est toujours prise, jamais donnée, et une seconde théorie plus profonde découvre ensuite qu'il en doit être ainsi. »

259. La question qui nous occupe présente-t-elle un grand intérêt? Certainement. Si le pouvoir légitime appartient d'abord nécessairement à la majorité, si un être collectif moins nombreux ou un individu n'a pu l'acquérir au commencement d'un État, il en sera de même dans la suite ; jamais elle ne leur appartiendra que par cession, sauf le cas de juste conquête. Et Suarez ne veut pas même faire cette exception.

« A bien examiner, dit-il, quand une annexion forcée légitime donne de nouveaux sujets à un monarque, c'est que ce souverain avait déjà l'autorité royale : sans elle, il n'aurait pas pu déclarer la guerre. L'annexion ne fait qu'étendre son pouvoir. Ainsi la guerre ne peut pas donner l'autorité royale. Il faut toujours remonter à une juste élection ou au consentement du peuple. Il est donc établi que, sans distinction d'hypothèses, l'autorité royale vient du peuple (1). »

Ailleurs l'illustre théologien termine de la manière suivante, l'examen du cas d'acquisition de la souveraineté légitime par prescription :

« C'est donc toujours et directement par un titre d'ori-

(1) « Si quis recte consideret, quando subjectio fit per justum bellum ad unum regem, jam supponitur in eo potestas regia per quam possit tale bellum indicere, et illa solum est veluti justa extensio regni ; ergo semper reducenda est hæc potestas regia ad aliquem qui non per bellum, sed per justam electionem, vel populi consensionem illam comparaverit : ergo a sufficienti divisione recte concluditur potestatem hanc a republica ad principem manasse. » (*De legibus*, L. III, C. IV, § 4).

Digitized by Google

gine humaine, c'est-à-dire en vertu de la volonté humaine, que la souveraineté est acquise 1). »

Ainsi la majorité restera toujours souveraine légitime, à moins de cession de son pouvoir. Or, une pareille théorie fournit un excellent thème aux démagogues. Elle ouvre la carrière aux ambitieux qui feront croire dans les sociétés où le pouvoir n'est pas exercé par la démocratie absolue, c'est-à-dire partout, qu'il n'y a jamais eu de cession ou que les conditions de celle-ci ne sont point respectées. Ce langage sera, du reste, d'autant plus vraisemblable qu'habituellement les titres feront défaut. Assurément, la considération du péril que nous indiquons, n'est pas une raison décisive. S'il est des hommes qui semblent vraiment se croire les maîtres de la vérité, autorisés à la nier quand ils redoutent de fâcheuses conséquences, je ne suis pas du nombre. Mais quand une doctrine est extrêmement dangereuse, je dis qu'il importe de la discuter soigneusement.

Toutefois on me dira : — Oui, le danger est grand dans le système que vous combattez ; mais il ne l'est guère moins dans le vôtre. Pour supprimer la cause que vous venez de signaler d'excitation à la révolte, il faudrait nier que la majorité puisse être la première souveraine légitime. Or, vous n'allez point jusque-là. — Il est vrai que nous admettons qu'il ne soit pas impossible de soutenir dans tel ou tel État que la majorité a d'abord eu le pouvoir et n'est pas déchue de son droit; mais cependant la différence entre les résultats des deux systèmes est considérable. Pour attaquer une démocratie restreinte, une aristocratie ou un monarque, si la théorie de Suarez est vraie, il suffira de dire « Vous n'avez point de pouvoirs parce que vous ne pouvez

(1) « Atque ita semper potestas hæc aliquo humano titulo seu per voluntatem humanam immediate obtinetur. » (*Def. fid.*, L. III. C. II. § ult.)

Digitized by Google

point établir que la majorité vous en ait donné. » Dans notre système, au contraire, ces gouvernements pourront répondre : « Commencez vous-même par prouver que dans notre État, la multitude a d'abord été souveraine légitime, et de plus, que depuis elle n'a point perdu cette prérogative; personne, ni démocratie restreinte, ni corps aristocratique, ni monarque n'ayant acquis l'autorité par eux-mêmes. » C'est-à-dire qu'au lieu de déclamations en l'air, il faudra des preuves reposant sur des faits. Pour enlever le gouvernement à celui ou à ceux qui le possèdent, la démocratie absolue ne sera point dispensée de produire ses titres, parce qu'il ne sera point vrai qu'elle ait été nécessairement souveraine légitime au début de l'État.

Telle est la gravité de la question posée. Je ne fais point dépendre de cette question, comme certains y sont peut-être portés, celle de savoir si le pouvoir est amissible ; car tout en croyant que la souveraineté légitime n'appartient pas d'abord nécessairement à la majorité, je pense aussi que, sans parler de la mort d'un monarque, d'autres causes que je préciserai plus tard, peuvent faire perdre la légitimité. C'est une réserve que j'ai déjà faite dans la section précédente.

Mais cette thèse dont les conséquences sont moins redoutables, est-elle vraie ? Est-il exact que dans un État, la souveraineté légitime n'appartienne pas d'abord nécessairement à la démocratie absolue ?

260. Il y a deux manières de soutenir que la légitimité de la démocratie absolue est inévitable au début d'un peuple.

La première est de dire qu'il n'y a pas d'autre souveraineté qui soit possible, si ce n'est en vertu d'une cession par la majorité.

La seconde est de tenir ce langage : la souveraineté appartient véritablement à tout être collectif ou à tout indi-

Digitized by Google

vidu qui l'exerce ; mais il n'y a que la majorité qui puisse être souveraine légitime au début d'un État.

La première manière est celle de Suarez. Nous avons vu que dans le système de cet auteur, il n'y a de souveraineté possible, si ce n'est celle de la multitude que par cession émanant de la majorité, « a communitate ». Incontestablement, c'est aussi la pensée de Rousseau et des autres partisans du Contrat social, si même ils admettent qu'une telle cession soit possible. D'après la teneur de ce pacte imaginaire, n'est-ce pas à la volonté générale que l'on se soumet ?

Nous avons réfuté ces théories, en rappelant que la souveraineté politique ne dépasse point les bornes du pouvoir naturel d'empêcher les désordres, et que, par suite, elle appartient véritablement à quiconque l'exerce.

Le second moyen n'a jamais été employé, croyons-nous. Il nous faut cependant le discuter. Que penseront, en effet, certaines personnes, parmi celles que nous aurons convaincues de notre doctrine sur la réalité de la souveraineté politique ? — Soit, se diront-elles peut-être ; mais les arguments de Suarez ne sont-ils pas au moins opposables à la légitimité de plein droit d'un autre souverain que la majorité ? D'une part, le principe est que l'homme est libre. Sans doute, il n'en résulte pas que la souveraineté non contractuelle ou immédiate d'un individu ou d'une minorité soit impossible, parce que ce principe n'est pas absolu et que l'autorité civile se renferme dans les limites de l'exception. Mais ne faut-il pas conclure de ce principe de la liberté, qu'à moins d'une cession la majorité est la souveraine légitime ? N'est-ce pas, en effet, le régime de la démocratie absolue qui s'écarte le moins de cette loi fondamentale ? Dans ce régime, l'homme n'est-il pas moins sujet, puisqu'il participe au pouvoir ? D'autre part, continuera-t-on, à la vérité Suarez et Bellarmin ont tort lorsqu'ils disent, au point de vue de la réalité de la souveraineté : On ne voit

Digitized by Google

point pourquoi parmi les hommes un tel serait souverain plutôt qu'un autre. Mais au point de vue de la légitimité, le motif n'est-il pas juste ?

261. Au premier de ces deux arguments, nous répondons très brièvement. Ce serait une bien grande illusion que de croire que, dans une démocratie absolue, l'homme est moins sujet. Il participe au pouvoir ; mais il ne dispose cependant pas plus de l'autorité que si la souveraineté appartenait à une démocratie restreinte ou à une aristocratie desquelles il ne serait point membre. Il ne dispose pas plus de l'autorité que s'il était soumis à un roi. Chacun des membres de la multitude n'a-t-il pas en face de lui la foule qui est aussi indépendante de tel ou tel individu que le serait une démocratie restreinte, une aristocratie ou un monarque ? Le régime de la démocratie absolue ne s'écarte donc pas moins qu'un autre du principe de la liberté. Nous ne croyons pas avoir besoin d'insister sur cette vérité. Il nous paraît fort douteux que parmi nos contemporains, elle rencontre de nombreux adversaires.

262. Mais le second argument est spécieux. Beaucoup diront : Nous ne demanderions pas mieux que de refuser à la majorité le privilège de la légitimité originaire ; mais, comment le lui contester ? Il est impossible, en effet, de voir pourquoi la légitimité appartiendrait à tel homme plutôt qu'à tel autre. Il faut donc l'attribuer au plus grand nombre.

Eh bien ! Je viens soutenir que ce raisonnement n'est pas exact. Je nie qu'il soit impossible de voir pourquoi la légitimité reviendrait à tel homme plutôt qu'à tel autre dès le début d'un peuple. Nous affirmons qu'il existe des causes qui, dès le commencement d'un État, peuvent, suivant les cas, réserver la légitimité à telle démocratie restreinte, à telle aristocratie ou à tel monarque. Nous affirmons qu'une démocratie restreinte, une aristocratie ou un monarque peu-

Digitized by Google

vent avoir, sans cession émanant de la démocratie absolue, un titre spécial à exercer la souveraineté. Nous ne disons pas qu'il en sera toujours ainsi, et par suite nous ne prétendons pas que la majorité ne puisse être la première souveraine légitime d'un peuple, mais pas plus ici que dans la question de la collation immédiate, nous n'admettons que la majorité ait un privilége.

C'est ainsi que nous répondons à la question qui fait l'objet de notre étude : la souveraineté légitime appartient-elle d'abord nécessairement à la majorité ?

Il nous reste à établir notre thèse.

Nous indiquerons d'abord quelles sont les causes de légitimité qui peuvent se produire à une époque quelconque de la vie d'un État. Puis, de cet exposé il nous sera facile de conclure que la souveraineté politique n'appartient pas d'abord nécessairement à la démocratie absolue.

263. Dans l'ordre naturel, il y a quatre causes de légitimité, quatre titres qui donnent le droit d'exercer, de préférence à d'autres individus ou êtres collectifs, la souveraineté civile. Ce sont : un droit de conquête contre des individus sans organisation sociale, lorsqu'un homme ou un être collectif a vis-à-vis d'eux une cause légitime de guerre, — un engagement de la part des citoyens, — le fait que tel homme ou tel être collectif est par rapport à ceux sur lesquels il revendique la souveraineté, le mieux en mesure de procurer le bien commun en gouvernant, — enfin une annexion forcée légitime.

Relativement à la quatrième cause, nous nous sommes expliqué déjà dans le chapitre précédent et dans la section IV de celui-ci. Nous y reviendrons encore dans la suivante. Comme elle est d'ailleurs exceptionnelle, il suffit de l'indiquer dans cet aperçu général.

En ce qui concerne la première, encore bien plus spéciale, il est clair que les causes qui peuvent justifier

Digitized by Google

l'annexion, sont bonnes aussi contre des individus sans lien politique.

L'efficacité de la seconde cause est évidente, à supposer que les promettants, par cet engagement, ne désobéissent pas à une autorité qui leur défendrait à bon droit ce pacte. L'autorité d'où cette juste prohibition peut venir, peut être, soit un pouvoir légitime ou illégitime dont la volonté, conforme au bien commun, sera sanctionnée par la loi d'assistance mutuelle, soit un juste conquérant en vertu du droit de la guerre, soit un souverain auquel, libres alors, les promettants actuels auront une première fois consenti soumission. Il existe un exemple fameux de cette seconde cause de légitimité : c'est la souveraineté que, dans le moyen-âge, quand le pouvoir central affaibli ne s'y opposa plus, les grands propriétaires stipulèrent légitimement de leurs tenanciers, comme condition des concessions de terre faites à ceux-ci. (Voir *le régime féodal* par Boutaric, *dans la revue des questions historiques*, 1875). Toutefois nous sommes encore ici en face d'une exception, ainsi que nous l'avons dit en parlant de la formation et de la perpétuité des États. A la vérité, le contrat spécial que nous venons de supposer se maintiendra facilement et avec son caractère unanime, puisque quiconque succèdera aux premiers concessionnaires, par le fait même qu'il restera sur la terre ainsi aliénée avec réserve de souveraineté, acceptera cette condition. Mais en dehors de cette hypothèse spéciale et de celle d'un contrat du même genre entre un homme indépendant et ses serviteurs, on verra toujours les nouverains commander à des hommes dont quelques-uns seulement leur auront promis fidélité. C'est la situation de tous les États modernes. Personne dans notre pays ne peut réclamer ni ne réclame le pouvoir au nom d'un droit de propriété sur la terre française, concédé à nos prédécesseurs sous réserve de la souveraineté ; personne n'invoque non plus une promesse unanime faite personnellement par les ci-

Digitized by Google

toyens actuels. Que certains aient pris un engagement de ce genre et qu'il puisse être valable, en ce qui les concerne, soit; mais au respect de tous les autres citoyens, héritiers ou contemporains, si le stipulant est aussi leur souverain légitime, c'est en vertu d'une autre cause que cette convention à laquelle ils sont étrangers. Peu importe, à ce point de vue, le nombre des promettants. N'y eût-il qu'une abstention, si le chef auquel l'obéissance a été validement promise, est aussi le souverain légitime de celui qui ne s'est pas lié, c'est grâce à un autre motif que le contrat. Je ne dis certes pas que le pacte en question ne puisse aucunement faire que le chef contractuel soit en même temps le souverain légitime d'hommes étrangers à la convention. Nous verrons même plus loin le contraire se produire; mais ce sera indirectement, par l'intermédiaire d'une nouvelle cause de légitimité, laquelle, les trois autres étant spéciales, sera la cause ordinaire. Quelle est-elle? Je l'ai indiquée : le fait que tel individu ou tel être collectif est, relativement à ceux sur lesquels il revendique le pouvoir, le mieux en mesure de faire le bien commun par son gouvernement.

Je prétends donc que de ce fait résulte pour toute personne l'obligation de laisser cet homme ou cet être collectif exercer la souveraineté qu'il réclame. Nous supposons qu'il n'existe personne qui puisse se prévaloir d'une des causes de légitimité que nous avons d'abord admises. Dans ces conditions, si un individu ou un être collectif voulait exercer lui-même le pouvoir, au lieu de le laisser à un autre homme ou à un autre être collectif qui se trouve être mieux en mesure de faire, par son autorité, le bien de ceux qu'il s'agit de gouverner, cette prétention serait déraisonnable et irait manifestement contre la loi de charité. Tandis que cette règle nous commande des sacrifices en vue du bien commun, les ambitieux dont nous parlons voudraient, sans

Digitized by Google

avoir d'autre intérêt à alléguer que ceux de la vaine gloire ou de l'avarice, nuire au bien commun? Ils voudraient priver leur prochain de l'avantage de posséder le meilleur gouvernement?

J'entends dire pourtant : « La souveraineté légitime à celui qui est le mieux en mesure de faire le bien public ! Ce sont les compétitions et les guerres civiles à l'état permanent ! C'est le testament d'Alexandre ! » J'espère établir le contraire dans les deux sections suivantes où nous traiterons de la transmission et de la perte de l'autorité légitime. Ici je me bornerai à une réflexion : quels sont en France les partisans les plus déclarés de la stabilité du pouvoir? Les amis de la monarchie traditionnelle assurément. Hé bien ! Ceux qui proclament les droits de son représentant, quels arguments donnent-ils sinon que le bien de notre patrie réclame le rétablissement du trône glorieux de nos rois? Notre doctrine ne doit donc pas surprendre. En tout cas, la majorité contre laquelle nous voulons nous servir de notre théorie dans quelques instants, de quel autre titre à la puissance légitime pourrait-elle se prévaloir? Pas de ce qu'elle est le nombre apparemment, car comment prouverait-on que la force donne par elle-même un droit? C'est la raison qui donne des droits, par interprétation de la volonté divine. Un droit est un pouvoir selon la raison et non une faculté physique.

Telle est la troisième cause de légitimité. C'est de beaucoup, avons-nous dit, la plus ordinaire. Mais nous avons aussi reconnu que la seconde, c'est-à-dire une promesse de soumission faite par des citoyens, était de nature à influer sur la troisième. Ce pacte peut, en effet, servir à déterminer qui est le mieux en mesure d'exercer utilement le pouvoir. Cette supériorité ne résulte pas tant de la capacité, que du fait qu'en exerçant le pouvoir on procure ou l'on procurera ce qui est, régulièrement parlant, le plus grand bien pour une société, la condition indispensable du progrès et même

Digitized by Google

de l'existence : l'union. Or, il arrivera facilement que dans un groupe, cet avantage ne soit réalisé par personne aussi parfaitement que par celui ou par ceux qui pourront s'appuyer sur une promesse de fidélité faite même par un très petit nombre, si ce sont les plus influents, ceux desquels l'opposition aurait pu venir, et dont l'adhésion garantit la soumission de tous les autres. Mais la troisième cause de légitimité peut aussi se passer de la seconde. Il est, en effet, d'autres marques auxquelles la conscience d'un homme ou de plusieurs réunis peut reconnaître qu'ils sont les mieux en mesure de gouverner ; nous le prouverons bientôt par des exemples.

264. Nous venons d'indiquer quatre causes de souveraineté légitime. Dans l'ordre naturel il n'y a place pour aucune autre ; la troisième s'étend certainement à tous les cas possibles de légitimité, excepté les hypothèses particulières de conquête ou d'annexion forcée légitimes et le cas d'engagement unanime pris validement par les citoyens. Mais depuis l'établissement de la puissance ecclésiastique, une cinquième cause doit être admise : l'obligation qu'en vue du bien des âmes, cette autorité imposerait à certains hommes d'obéir, non point provisoirement comme on y est tenu même envers un usurpateur tant qu'il constitue la force publique, mais définitivement, à tel ou tel souverain temporel. Aussi le Pape, souverain des États-Pontificaux, pourrait-il invoquer ce dernier titre, si quelqu'un, très injustement, lui méconnaissait le troisième. Faisons remarquer qu'en sacrant un roi, l'Église n'impose point par le fait même aux sujets de ce monarque, le commandement dont je parle. Il leur est enjoint d'obéir sans doute, mais la question de légitimité peut être réservée.

Telles sont les causes de légitimité.

265. Il s'agit maintenant de se demander s'il est possible qu'au début d'un État, l'une ou l'autre de ces causes existe

Digitized by Google

au profit d'une démocratie restreinte, d'une aristocratie ou d'un monarque.

L'affirmative est évidente en ce qui concerne la première et la deuxième causes. Notamment, des hommes libres d'eux-mêmes promettent individuellement soumission à une personne ou à quelques-unes, par exemple au propriétaire dont ils viennent solliciter un champ à cultiver. Voilà un peuple qui ne débute point par la souveraineté légitime de la démocratie absolue.

Et ne dites pas : rationnellement, la majorité a eu le pouvoir, mais elle l'a cédé immédiatement. D'acte de la majorité, il n'y en a nulle trace : il y a eu seulement des promesses individuelles et point d'acte collectif. Il est donc démontré dès maintenant que la souveraineté légitime originaire n'appartient pas nécessairement à la démocratie absolue. Suarez n'aurait pas dû écrire : « Potestatem civilem a populo et communitate manasse. »

Pourquoi cette critique, dira-t-on? N'est-il pas certain que le grand docteur admettait la légitimité du chef désigné par ces conventions individuelles, et cela ne suffit-il pas? Non, cela ne suffit pas. Ce n'est pas assez qu'il ne soit pas douteux qu'un auteur a pensé juste, il faut que ses paroles ne consacrent point l'erreur. Le langage de Suarez encourage les prétentions de la démocratie absolue et les flatteries de ceux qui la trompent; il fallait protester.

Mais ce que nous nous permettons de reprocher encore davantage à l'illustre théologien, c'est d'avoir méconnu, du moins dans le passage que nous venons de rappeler, la troisième cause de légitimité. Il n'a pas vu que, dès le début d'un Etat, il est parfois possible de constater que la souveraineté légitime revient à quelques personnes ou à une seule parce que, par rapport aux membres de cet État, elles sont le mieux en mesure de procurer le bien commun.

Il en est cependant ainsi. Nous allons l'établir.

Digitized by Google

Sans doute, il se peut qu'il n'y ait point, parmi certains hommes, un individu ou une minorité qui grâce à son aptitude supérieure à procurer le bien mutuel, ait droit à la souveraineté. Celle-ci alors appartiendra légitimement à la majorité populaire ; mais le contraire est pour le moins également possible. Je prouverai ceci par des exemples. Ce mode de démonstration est le seul qui convienne, puisqu'il ne s'agit plus que d'une question de fait.

Une famille est jetée par la tempête dans une île déserte où l'action du souverain de l'État dont elle faisait partie ne la suit point. Dans ce nouveau groupe, qui est le mieux en mesure de faire le bonheur de tous par sa souveraineté ? Car il y a place pour une souveraineté politique, puisque celle-ci ne dépasse pas les limites du pouvoir d'empêcher le mal, les violations de droits et les actes contre soi-même. N'est-ce pas le père, s'il fait encore l'éducation de ses enfants ? Évidemment oui. S'il exerce l'autorité civile, il sera donc souverain légitime. Me reprochera-t-on de choisir une hypothèse essentiellement passagère ? Ce serait une injustice. Je suppose que l'éducation de tous les enfants est achevée. Du père ou des enfants, lequel, en exerçant l'autorité civile, procurera le mieux le bien commun ? Incontestablement, c'est le père. Il a surtout l'expérience et la sagesse. Puis, surtout, n'est-ce pas sa souveraineté qui est le meilleur gage d'union, grâce à l'affection et au respect des enfants pour l'auteur de leurs jours? Et l'union n'est-elle pas, pour ainsi dire, le bien le plus précieux? Le père sera donc le souverain légitime, s'il exerce le pouvoir. Je reconnais seulement que des circonstances exceptionnelles que nous préciserons plus loin, peuvent faire que le père ne soit pas le mieux en mesure de procurer le bien commun, et partant ne soit pas le légitime souverain.

Adam, direz-vous, a donc pu être souverain légitime, car la famille que Dieu lui donna, se trouva dans la situa-

Digitized by Google

tion de celle que vous avez supposée jetée sur une terre déserte où l'action du souverain dont elle dépendait ne l'a point suivie? Oui certainement, selon nous, Adam a pu être souverain légitime.

Mais je ne dis point qu'il l'ait été, car j'ignore s'il a exercé le pouvoir civil. Je ne dis pas non plus que dans le genre humain, la souveraineté légitime n'existe que comme une suite de celle des premiers hommes. Cette opinion semble cependant avoir eu des partisans (Suarez, *De legibus*, L. III, c. II, § 3). Mais tout ce qui a été dit sur les causes qui peuvent faire la légitimité d'un souverain démontre amplement que cette légitimité n'a nul besoin de prendre son point de départ en Adam.

Nous avons prouvé, par l'exemple d'une famille isolée, qu'il n'est pas impossible que dès le commencement d'un État, la souveraineté légitime revienne à un individu. Le père, s'il exerce le pouvoir, est souverain légitime, parce que c'est lui qui, par le fait de son autorité, peut le mieux procurer le bien commun.

Toutefois, on alléguera peut-être encore que cette hypothèse d'une famille isolée ne prouve rien, parce qu'elle est essentiellement passagère : après la mort de l'ascendant ne tombera-t-on point nécessairement dans la démocratie absolue? Nullement. Même sans parler du droit de l'aîné, droit normal cependant, selon ce qui sera dit dans la section VII, ce n'est point la démocratie absolue qui remplacera le père. C'est aux fils devenus chefs de famille que l'autorité légitime appartiendra. Seuls au pouvoir, en effet, ils seront mieux en mesure de procurer le bien commun, que réunis à leurs enfants devenus grands ou même simplement à leurs fils du premier degré. Il sera bon, assurément, et il faudra que les enfants soient consultés; mais s'ils partagent la souveraineté, le plus grand nombre sera opposé à l'expérience, à la sagesse et au prestige, ou du

Digitized by Google

moins ces garanties de bon gouvernement perdront de leur efficacité. La souveraineté légitime reviendra donc à une démocratie restreinte.

Supposons maintenant un groupe d'hommes qui ne composent pas une famille. Ils se soustraient par une émigration à l'action du souverain dont ils dépendaient. Ou bien, sans éloignement, l'autorité qui les gouvernait devient d'elle-même trop faible pour arriver jusqu'à eux. Alors un homme ou quelques-uns prennent en main le pouvoir. Ou bien ce sont tous les hommes qui se mettent à gouverner d'après les décisions prises entre eux à la majorité ; mais les femmes même indépendantes sont exclues. Ou bien encore, certains hommes aussi sont tenus à l'écart, par exemple les fils dont les pères sont présents, les domestiques, les ouvriers, les soldats. Ne peut-il pas arriver que ce monarque ou bien l'un ou l'autre de ces êtres collectifs soit mieux en état que toute autre autorité de procurer le bien commun des personnes parmi lesquelles il s'établit ? Spécialement une démocratie composée d'hommes seulement et par conséquent restreinte, est mieux en mesure de gouverner que si les femmes leur sont adjointes. La vivacité des sentiments de celles-ci et leur aptitude pour les détails de la vie privée, empêchent chez elles le développement de l'intelligence. Leur volonté plus sujette aux impressions change et faiblit plus facilement. Ajoutez qu'exerçant sur l'homme un attrait puissant, elles lui enlèvent quelque chose de sa liberté de décision, et vous conclurez avec tous les siècles qu'il vaut mieux que les hommes seuls aient le pouvoir. Mais comment serait-ce légitime sans le principe que la souveraineté appartient à celui qui est le mieux en mesure de faire le bien public ? Et si cette application est vraie, pourquoi pas les autres ?

Pourquoi, par exemple, le mieux en mesure de gouverner ne serait-il pas un homme seul ? Théoriquement, il n'y a

Digitized by Google

aucune distinction entre cette hypothèse et la précédente. Seulement, en fait, un homme seul, quelles que soient ses qualités, ne sera pour ainsi dire jamais le mieux en état de procurer le bien commun, si son autorité n'est pas acceptée par les plus influents. Mais voyez la différence entre cette doctrine et le système de la légitimité originaire inévitable de la démocratie absolue. D'après cette dernière théorie, la légitimité d'un roi dépend du suffrage du plus grand nombre. Manque-t-il une voix au prétendant? Il est usurpateur s'il prend le pouvoir. Peu importe qu'il ait tous les sages pour lui, que la majorité soit exclusivement composée d'ignorants et de mauvaises têtes. Pour nous, au contraire, cet obstacle est ridicule : en règle générale, le souverain légitime est celui qui est le mieux en mesure de procurer le bonheur social ; par conséquent, au début d'un État, un homme qui a pour partisans de sa royauté ceux qui tiennent les autres citoyens sous leur dépendance, n'a pas besoin du nombre pour être le souverain légitime. L'assentiment, je ne dis même pas une promesse de fidélité, le simple assentiment des plus influents suffit. Grâce à cet assentiment, en effet, n'est-ce pas cet homme qui peut le mieux assurer l'union? N'a-t-il pas pour lui ceux qui font la paix ou la guerre dans la société? Et l'accomplissement de cette condition elle-même de l'assentiment des plus influents, ne soulève pas, à proprement parler, une question de suffrage, mais d'appréciation seulement : l'autorité de tel ou tel homme, qui pense à devenir souverain est-elle celle qu'accepteront les grands? C'est là ce qu'il importe principalemnt de savoir.

Notre thèse est maintenant établie.

J'ai prouvé de plusieurs manières qu'il n'est pas impossible de voir, dès le début d'un peuple, que la légitimité revient à tel homme ou à tel être collectif. Nous avons montré qu'il existe des causes qui, dès le commencement

Digitized by Google

d'un État, peuvent, suivant les cas, réserver la légitimité à telle démocratie restreinte, à telle aristocratie ou à tel monarque. Nous avons établi qu'une démocratie restreinte, une aristocratie ou un monarque peuvent avoir, sans cession émanant de la démocratie absolue, un titre spécial à exercer la souveraineté. En un mot, nous avons prouvé que la souveraineté légitime n'appartient pas d'abord nécessairement à la majorité.

266. Je compléterai cette étude par plusieurs considérations.

1° Dans le système des adversaires, Dieu ne semble-t-il pas agir peu sagement? Il choisit toujours pour premier dépositaire de l'autorité la démocratie absolue, elle qui est ordinairement la moins capable d'exercer le pouvoir. N'est-ce pas ainsi qu'elle est jugée unanimement, puisque les femmes ou du moins certaines d'entre elles feraient nécessairement partie de la démocratie absolue, et que cependant partout on exclut du gouvernement la généralité des femmes? Ajoutez que la majorité populaire est une souveraine qui a besoin qu'on lui prépare sa besogne, car elle ne sait que dire : Oui ou Non. Pour prendre une initiative, comme il convient à un pouvoir éclairé, elle serait fort embarrassée. Elle accepte toujours la direction de quelques hommes ou même d'un seul. Je reconnais que Dieu n'est pas obligé de commencer par le plus parfait; aussi l'objection que je fais ne serait-elle pas concluante par elle-même. Mais après avoir établi que la souveraineté légitime originaire ne revient pas nécessairement à la démocratie absolue, je montre la convenance de cette vérité, en demandant s'il est vraisemblable que Dieu veuille immanquablement que le souverain chargé de présider à la formation d'un État, soit le plus insuffisant, à tel point que pas un peuple n'a cru pouvoir le conserver. N'est-il pas plus juste de croire le genre humain assez bien constitué pour

Digitized by Google

que de son sein, puissent surgir avec la mission de fonder les nations, des hommes capables de diriger par eux-mêmes leurs sujets ?

2° Il se trouve que des hommes qui vivent à côté les uns des autres sont trop indépendants ou trop inertes pour qu'une majorité se forme parmi eux. Dans ce groupe cependant, il existe un homme ou quelques-uns qui, grâce à leur énergie, pourraient parvenir à exercer le pouvoir. Dès lors, la loi de charité ne les oblige-t-elle pas à se rendre souverains ? S'ils le font, ils seront donc évidemment souverains légitimes. Non-seulement ils ne prendront point la place de quelqu'un ayant un titre spécial à exercer l'autorité civile, mais ils rempliront un devoir.

3° Dans la *Defensio fidei*, Suarez ne confirme-t-il pas notre enseignement relativement à la cause ordinaire de la légitimité ? Dans cet ouvrage, cet auteur admet l'acquisition de la souveraineté par prescription. Et notez bien qu'il ne confond pas ce mode d'établissement du pouvoir, avec une cession tacite. Au contraire, il oppose le premier à la seconde. L'auteur, parlant d'un conquérant injuste, s'exprime, en effet, ainsi : « Dans le principe il n'a pas vraiment l'autorité royale, car en justice il ne la possède point ; mais par l'effet du temps il arrive, ou bien que le peuple consent librement, ou bien que les successeurs du conquérant acquièrent l'autorité par prescription, grâce à leur bonne foi. Alors l'usurpation cesse, et une véritable royauté s'établit (1). »

Je sais bien que Suarez semble vouloir retirer immédiatement ce qu'il vient de dire ; car il conclut d'une façon

(1) « Tunc quidem in principio non acquiritur regnum nec vera potestas, cum titulus justitiæ desit ; successu vero temporis contingit ut populus libere consentiat, vel ut a successoribus regnum bona fide præscribatur, et tunc cessabit tyrannis, et incipiet verum dominium et regia potestas. » (*Def. fidei.* L. III, c. II, § ult.)

Digitized by Google

générale en faveur de la nécessité d'une cession populaire. Nous avons effectivement cité ce passage au commencement de notre article ; mais cependant puisqu'il n'a point effacé les paroles que nous venons de citer, je les retiens.

Le moment n'est pas encore venu de discuter l'effet de la prescription acquisitive en matière de souveraineté légitime. Je veux seulement montrer ici que la solution de Suarez conduit à notre système sur la cause ordinaire de la légitimité du pouvoir. Pourquoi les successeurs d'un homme qui a longtemps exercé illégitimement l'autorité, finiront-ils par devenir souverains légitimes ? Est-ce à cause de leur bonne foi ? Cela n'est pas admissible. Suarez en fait une condition, soit ; mais elle ne peut pas être la cause de l'acquisition. Qui prétendra que par respect pour la bonne foi d'un homme qui croit avoir un droit, il faille le lui reconnaître ? S'il en était ainsi, pourquoi de plus exiger le long usage ? Quelle est donc la cause de légitimité cachée sous le nom de prescription ? C'est que cette dynastie usurpatrice, peut-être par ses aptitudes morales au gouvernement, mais grâce surtout à ce fait qu'avec le temps elle est devenue un gage de stabilité et, par conséquent, d'union, somme toute est maintenant la mieux en mesure de procurer le bien commun. Voilà, si je ne me trompe, la seule explication que Suarez puisse donner, puisqu'il ne fait pas dériver du consentement des sujets l'effet de la prescription. Mais alors je me permets de dire au théologien : pourquoi cet avantage décisif d'être le mieux en mesure de faire le bien commun, ne pourrait-on pas devoir le reconnaître à un homme qui, dès le premier moment de la formation d'un groupe, serait, grâce aux circonstances, dans la situation où se trouvent, après un long temps, les héritiers du conquérant injuste ? Si donc à raison de cette vocation marquée au gouvernement, vous cessez de refu-

Digitized by Google

ser la légitimité à ceux-ci, pourquoi ne pas la reconnaître immédiatement à celui-là?

4° Je m'adresse maintenant à tous ceux qui admettent que par une longue possession de l'autorité, un gouvernement sage peut devenir légitime; et vraiment je crois que parmi les personnes raisonnables, il y en a bien peu qui ne soient pas de cet avis. Comment justifieront-elles cette manière de voir? Se fonderont-elles sur une cession tacite de la démocratie absolue? C'est une base par trop incertaine, car les citoyens acceptent plutôt l'autorité d'un gouvernement qu'ils ne s'engagent à la reconnaître dans l'avenir. C'est une base bien fragile, car à tout instant le peuple pourra prétendre que l'étendue des pouvoirs par lui conférés est dépassée. Que dit bien plutôt le bon sens? Qu'il ne faut pas renverser l'autorité, lorsque le bien commun s'oppose à un changement; en d'autres termes, que la souveraineté légitime revient à celui qui est le mieux en mesure de procurer le bonheur mutuel.

5° Bellarmin admet, lui aussi, en même temps que notre solution, notre moyen principal: la troisième cause de légitimité. Nous l'avons entendu affirmer, et même trop absolument, que si une multitude ne transmet pas son prétendu pouvoir, elle est tenue, de plein droit, de se soumettre à un chef ou à quelques hommes disposés à la gouverner. Cet individu ou cette minorité est donc un gouvernement légitime. C'est ce que nous avons fait remarquer dès le début. Mais d'où vient cette légitimité? Incontestablement de ce que ce monarque ou cet être collectif est seul en mesure de procurer le bonheur commun. Cela une fois admis, il est évident qu'entre deux gouvernements possibles, celui-là serait légitime qui répondrait le mieux aux exigences du bien public. Bellarmin accepte donc la troisième cause de légitimité du pouvoir.

6° Nous croyons avoir surabondamment prouvé que la

Digitized by Google

démocratie absolue n'est pas nécessairement la première souveraine légitime d'un État. Je n'affirme rien de plus. C'est qu'en effet il se peut que, lors de la formation d'un État, aucun des exemples que j'ai donnés ne se vérifie: il ne s'agira pas d'un père entouré de ses enfants, et parmi les personnes réunies sous une même souveraineté, il n'y aura ni individu, ni être collectif spécial qui ait en sa faveur une des causes de légitimité du pouvoir. Ce cas n'est pas impossible. Aussi ne doit-on pas refuser sans restriction la légitimité originaire à la démocratie absolue; mais il faut convenir que l'hypothèse à laquelle nous venons de faire allusion ne se réalisera guère. Car si dans la société qui se forme il y a des femmes, nous savons que l'autorité des hommes seuls procurera plutôt le bien commun que le gouvernement de la majorité.

Il reste à se demander comment deux docteurs aussi éminents que Bellarmin et Suarez ont pu soutenir la thèse de la légitimité originaire inévitable de la démocratie absolue, comment ils ont pu verser dans une opinion telle, que dans le même temps où ils la formulent, ils la désavouent et prêtent leur appui à notre doctrine. Oserai-je le dire? Je crois qu'ils ont obéi à une préoccupation. Ils voyaient l'autorité royale se poser en rivale du pouvoir spirituel et même oser nier celui-ci. Un roi, Jacques 1er d'Angleterre, écrivait des ouvrages pour soutenir les prétentions des monarques. Dès lors, à quoi s'appliquèrent nos grands théologiens? A montrer que le pouvoir des rois était subordonné à celui de l'Église, en vue du salut des âmes. Et désireux d'arriver à cette conclusion éminemment juste, ils se persuadèrent que les monarques tenaient simplement leurs droits de la multitude, et non directement de Dieu comme les Souverains-Pontifes. Mais comme ils ne voulaient pas non plus favoriser la démagogie, ils essayèrent de prévenir les conséquences de leur doctrine en opposant aux prétentions

Digitized by Google

logiques de la foule au gouvernement, l'un le devoir pour celle-ci de se soumettre immédiatement à un chef ou à quelques-uns, l'autre la prescription. Pour nous, s'il nous est permis de le dire, il nous paraît que cette erreur de Suarez et de Bellarmin ne pouvait avoir que de funestes effets. N'est-il pas permis de se demander si elle a été sans influence sur les doctrines révolutionnaires du dix-huitième siècle? Et, d'autre part, quel avantage y avait-il à nier qu'un homme puisse aussi bien que la majorité, tenir la souveraineté directement de Dieu? Quelle que soit la manière dont un roi, une aristocratie ou une démocratie restreinte deviennent souverains et souverains légitimes, ils ne sont jamais que des subordonnés par rapport à l'Église, lorsque l'intérêt des âmes est en jeu. La Sagesse divine, en effet, chargeant les Apôtres et leurs successeurs d'atteindre le but qu'elle se propose principalement ici-bas, la pratique des vertus chrétiennes, a nécessairement fait une loi aux autres autorités d'être subordonnées au pouvoir spirituel, en ce qui concerne le bien moral. D'ailleurs, n'avons-nous pas les paroles de Jésus-Christ transmettant à ses Apôtres sa toute-puissance religieuse? (Joann. XXV, 21)

Digitized by Google

SECTION VII.

DE LA TRANSMISSION DE LA SOUVERAINETÉ POLITIQUE LÉGITIME.

---

267. Pour répondre avec clarté, évitons un cercle vicieux et ne nous demandons pas comment l'autorité peut passer d'un souverain légitime quelconque à un successeur ; mais considérons celui ou ceux qui, d'après nos principes, on pu les premiers se prévaloir de la légitimité, et recherchons comment leur droit peut se transmettre. Ainsi nous arriverons, du reste, à des règles générales: applicables au premier successeur, nos solutions le seront, en effet, à tous les autres.

Trois cas doivent être distingués. Ou bien, il s'agit d'un État fondé en vertu d'un droit de conquête exercé, par suite d'une cause juste de guerre, sur des hommes sans organisation sociale, ou bien chacun des citoyens a promis obéissance à tel homme ou à tel être collectif, ou bien, et c'est, avons-nous dit, l'hypothèse normale, quelqu'un, homme ou être collectif, est devenu le souverain légitime de certains hommes, parce qu'il s'est trouvé mieux que quiconque en mesure de procurer leur bonheur commun.

Examinons ces trois situations dans trois articles. Puis nous aurons à faire pour le cas d'annexion forcée légitime, une exception à toute la théorie que nous allons exposer. Enfin pour résumer cette section et la précédente, il ne sera

Digitized by Google

pas inutile de présenter le tableau des modes soit originaires, soit dérivés, d'établissement de la souveraineté légitime.

De là les cinq articles suivants :

ARTICLE I. — De la transmission de la souveraineté légitime dans un État fondé en vertu d'un droit de conquête exercé, par suite d'une cause juste de guerre, sur des hommes sans organisation sociale.

ARTICLE II. — De la transmission de la souveraineté légitime dans le cas où tous les sujets ont promis obéissance à tel homme ou à tel être collectif.

ARTICLE III. — De la transmission de la souveraineté légitime en dehors de ces deux hypothèses spéciales.

ARTICLE IV. — Du cas exceptionnel d'annexion forcée légitime.

ARTICLE V. — Tableau des modes soit originaires, soit dérivés, d'établissement de la souveraineté légitime.

Digitized by Google

ARTICLE I.

De la transmission de la souveraineté légitime dans un État fondé en vertu du droit de conquête exercé, par suite d'une cause juste de guerre, sur des hommes sans organisation sociale.

---

268. Rien de plus simple. Aussi longtemps que durera la cause légitime de la conquête, le souverain pourra librement disposer de son droit. Pourquoi n'aurait-il point la liberté de le céder à titre onéreux, ou de le transmettre gratuitement, soit à ses héritiers naturels ou à l'un d'eux, soit à une autre personne? Exceptons toutefois le cas où la cause de la conquête serait le bien des adversaires eux-mêmes. Alors c'est l'intérêt public qui détermine la légitimité; en d'autres termes, on est dans la troisième hypothèse.

Digitized by Google

ARTICLE II.

De la transmission de la souveraineté légitime dans le cas où tous les sujets ont promis obéissance à tel homme ou à tel être collectif.

---

269. Telle est particulièrement, nous le savons, l'hypothèse d'un grand propriétaire qui, sans léser les droits d'une autorité déjà établie, concède sa terre à des tenanciers qui s'engagent à le reconnaître pour leur souverain. C'est encore un maître riche et indépendant qui prend des hommes à son service en exigeant d'eux une promesse de soumission politique. Comment alors se transmettra la souveraineté légitime? Conformément à ce contrat. Ainsi, vraisemblablement l'obéissance a été prêtée moins à la personne du concédant, qu'au propriétaire comme tel. C'est ordinairement, en effet, ce que celui-ci a voulu, afin de rendre son droit perpétuel; et pour avoir la terre, l'on a accepté, très facilement du reste, cette clause. Le pouvoir sera donc transmissible comme le domaine lui-même, et notamment sera dévolu selon les lois naturelles des successions ou conformément au testament du défunt. S'agit-il d'un contrat de louages de services? L'engagement n'est pris qu'envers la personne du maître, d'après les usages modernes: mais ils n'ont rien de nécessaire. Dans des conditions économiques moins favorables, le serviteur s'attacherait surtout aux biens de celui qui le ferait vivre.

Digitized by Google

Se faisant le sujet politique de son maître, ce serait donc principalement au propriétaire qu'il se soumettrait, et dès lors le bénéfice de cet engagement serait transmissible comme la fortune elle-même.

Ainsi a lieu la transmission de l'autorité légitime, dans le cas dont il s'agit. Mais, manifestement il est exceptionnel : en dehors des faits que nous venons de rappeler, il ne se réalise pas.

Digitized by Google

ARTICLE III.

De la transmission de la souveraineté légitime, en dehors des deux hypothèses prévues dans les deux articles précédents.

---

270. Telle a été l'acquisition originaire, telle sera l'acquisition dérivée. La souveraineté légitime constitue, sans doute, un avantage personnel pour l'homme ou l'être collectif auxquels elle revient; mais ce caractère n'est pas à considérer dans celui qui n'a d'autre titre à exercer le pouvoir de préférence à d'autres, que son aptitude spéciale à procurer le bien commun. Nécessairement, si cette supériorité vient à passer à une autre personne, celle-ci à son tour acquiert droit à l'exercice du pouvoir. C'est à elle qu'à partir de ce moment revient la souveraineté légitime.

Cette théorie peut paraître effrayante, à première vue; mais elle s'impose avec tant de force qu'elle est admise, malgré tout, par les intéressés eux-mêmes. Est-il un souverain détrôné osant avouer qu'il veut la restauration de son droit, pour un autre motif que le bien de ses sujets? Et cependant certains hommes ne se rendront à l'évidence qu'avec regret. Dans votre système, diront-ils, plus rien de stable. Eh bien! C'est là une accusation qu'il ne mérite pas, et je prétends même qu'il n'est pas contraire à l'hérédité du pouvoir sagement entendue. Établissons et limitons aussi ces deux propositions dans deux paragraphes.

Digitized by Google

§ I. Du droit d'un souverain dépossédé de recouvrer l'exercice du pouvoir.

§ II. De l'hérédité du pouvoir.

§ I.

Du droit d'un souverain dépossédé de recouvrer l'exercice du pouvoir.

271. Je dis « dépossédé » et non pas « détrôné », car je parle d'un souverain légitime quelconque, d'une démocratie comme de la royauté.

Je suppose un souverain renversé. Dans les premiers temps, du moins, du nouveau gouvernement, il est difficile que le bien des sujets ne réclame pas le rétablissement de l'ancien ordre de choses. Peut-être, et même c'est vraisemblable, le nouveau souverain a des qualités maîtresses, tandis que l'ancien est un homme ordinaire; peut-être aussi le nouveau souverain arrive-t-il avec de belles promesses écrites dans une constitution. Mais il a nécessairement une origine défectueuse qui, pendant un certain temps, lui nuira beaucoup : la violence ou la surprise. Et ainsi le premier article de la nouvelle constitution ne sera-t-il pas, du moins pour le commun des hommes, que le pouvoir est le partage de la force ou de l'intrigue, et que l'on peut agir avec le nouveau gouvernement, comme il a fait lui-même? Sans doute, cette interprétation pourra manquer de justesse : le bien commun a pu autoriser le changement survenu, ou s'oppose peut-être à ce qu'on revienne sur le fait accompli. Mais la plupart des citoyens seront trop superficiels pour faire ces réflexions. Bref, le nouveau souverain apporte un encouragement à l'ambition et à la discorde. Il est donc fort difficile, si grandes que soient ses aptitudes, qu'il

Digitized by Google

puisse procurer le bien commun, au même degré que le souverain précédent. Je conviens et je tiens même à le répéter, que, malgré tout, il se peut que le nouveau chef soit légitime, grâce à une supériorité particulière du nouveau gouvernement sur l'ancien : celui-ci, par exemple, était aux mains de démagogues qui par leur nullité laissaient s'introduire l'anarchie ; mais je dis qu'à bien examiner, cette supériorité n'est guère possible dans les premiers temps. Et je maintiens mon jugement même dans le cas où le souverain dépossédé sera arrivé lui aussi au pouvoir par la violence ou la surprise, pourvu que cette origine vicieuse soit déjà éloignée. Beaucoup, en effet, ne la connaîtront pas, et dès lors elle ne scandalisera point comme la conduite du nouveau chef. De là l'infériorité presque certaine de celui-ci au point de vue de l'aptitude à procurer le bien commun ; de là l'obligation qu'il avait de ne point se mettre à exercer le pouvoir, et de là son obligation de se retirer. De là, en un mot, la loi de la stabilité.

272. Toutefois, la restauration ne pourra pas, en général, être immédiate, si l'ancien souverain légitime prévoit, d'après la disposition des esprits, que son rétablissement soulèverait une guerre civile. En pareil cas, l'ayant-droit n'a plus de légitimité actuelle et il est obligé de se tenir provisoirement éloigné des affaires, à moins qu'il n'apporte aux citoyens des avantages proportionnés aux maux d'une lutte fratricide. Ne supposons-nous pas un chef dont la légitimité vient des exigences du bien commun ? Seulement ce qui est vrai, c'est que l'usurpateur est coupable s'il a excité ou s'il encourage cette antipathie des sujets contre l'ancien souverain.

De ce que tel souverain dépouillé a le droit de recouvrer l'exercice de l'autorité, on ne peut donc conclure, sans un nouvel examen des faits, qu'il lui soit permis de rétablir immédiatement sa souveraineté.

Digitized by Google

273. Mais voici quelque chose de bien plus grave. Qu'avons-nous vu précédemment ? Que dans les premiers temps, il est difficile que le bien des sujets ne réclame pas la restauration de l'autorité renversée : la violence ou la surprise auxquelles le nouveau souverain a eu recours, sont, en effet, un scandale fort dangereux tant qu'il est présent à toutes les mémoires. Mais, peu à peu, selon une remarque déjà faite, le souvenir de cette tache originelle s'effacera. Ceux-mêmes qui auront été témoins d'un changement de souveraineté qu'ils considéraient comme une usurpation, deviendront plus circonspects dans leur jugement, si la nouvelle autorité dure longtemps : un gouvernement qui ne répondrait pas à un besoin réel, se diront-ils, qui n'aurait pour lui que la force, la ruse ou la corruption, pourrait-il se perpétuer ? Les générations nouvelles ne connaîtront pas les faits, ou bien n'ayant ni le temps, ni la curiosité de les discuter, elles suivront cette présomption si naturelle à l'homme, que celui qui exerce l'autorité est celui auquel elle revient légitimement, Pour elles, il n'y aura point de scandale. D'un autre côté, le nouveau gouvernement peut facilement acquérir, de jour en jour, de l'expérience, multiplier ses relations et le nombre de ses obligés. Avec une étonnante souplesse, le peuple, semblable à un enfant, prendra les habitudes et en quelque sorte la nouvelle nature que ses maîtres voudront lui donner. Cependant le souverain dépossédé aura bien de la peine à conserver l'art de diriger les peuples ; il connaîtra peu ses sujets et leur deviendra presqu'étranger. Parfois même, il perdra dans la vie privée la dignité et le prestige qui sont presqu'indispensables à un souverain. C'est ainsi qu'avec le temps, facilement le bien du peuple demandera le maintien de l'état de choses actuel. Dès lors, l'usurpateur deviendra souverain légitime.

Vous êtes donc pour le fait accompli, dira quelqu'un ?

Digitized by Google

Certainement, lorsqu'il s'agit de conserver un gouvernement dont le bien public réclame le maintien, et que, d'ailleurs, la légitimité du souverain précédemment renversé avait simplement pour cause les exigences du bien social. Tous ceux qui admettent l'acquisition de la propriété par prescription, ne sont-ils pas, eux aussi, sous certaines conditions, pour le fait accompli?

A quel moment la souveraineté légitime du nouveau gouvernement fait-elle place à l'usurpation ou devient-elle certaine? En théorie, il est impossible de répondre, car ce résultat n'est pas même inévitable. Supposez un souverain détrôné qui, grâce à l'étendue de son intelligence et à la noblesse de son caractère conserve l'esprit de gouvernement, qui se constitue le défenseur d'institutions essentielles menacées par l'usurpateur, de la propriété, de la famille et de l'Église. Il n'aura rien à craindre du temps: bien loin que l'intérêt de ses anciens sujets lui impose le sacrifice de l'autorité, il apparaîtra toujours comme leur libérateur, et plus la cause qu'il aura embrassée sera grande, plus le mal fait par l'usurpateur sera profond, plus aussi restera indiscutable la légitimité de l'ancien possesseur du pouvoir. Il n'y a donc rien de solide comme la légitimité d'un souverain sérieusement très chrétien, qu'une révolution, athée par son principe, a dépouillé.

274. De ce qui précède, il résulte néanmoins que la souveraineté d'abord illégitimement exercée, peut devenir légitime par le long usage ou par prescription. Suarez aussi l'admet, comme nous avons vu dans la section précédente. Seulement nous avons montré qu'en cela, cet illustre docteur tombe, à notre humble avis, dans une contradiction. Ici nous nous permettrons une autre critique.

Rappelons d'abord en quels termes s'exprime l'éminent auteur : « Par l'effet du temps il arrive, ou bien que le peuple consent librement, ou bien que les successeurs du

Digitized by Google

conquérant acquièrent l'autorité par prescription, grâce à leur bonne foi. Alors l'usurpation cesse et une véritable autorité s'établit. »

Nous n'entendons pas ici la prescription de la même manière que Suarez. Il semble que, d'après le savant théologien, l'acquisition de la souveraineté par les héritiers de l'usurpateur soit un cas ordinaire de prescription. Deux conditions seraient donc requises et suffisantes : le long usage et la bonne foi. Nous ne pouvons souscrire à cette doctrine. D'abord, comment appliquer à un cas d'établissement de la souveraineté légitime, les règles d'un mode d'acquérir établi ou consacré par des souverains pour la propriété privée? Si maintenant nous considérons en elles-mêmes les deux conditions indiquées, elles ne sont ni absolument requises, comme dans la prescription ordinaire, ni suffisantes.

Le long usage est nécessaire, sans doute, quand il s'agit de l'établissement de la souveraineté légitime par prescription. Mais rappelons que cela ne veut pas dire que même dans des circonstances particulièrement favorables, l'homme ou l'être collectif qui renverserait un gouvernement et se mettrait à exercer le pouvoir, ne deviendrait pas immédiatement légitime souverain. Seulement ce fait juridique ne serait pas la prescription. Puisque maintenant c'est d'elle que nous parlons, nous supposons, il est vrai, un cas où le long usage sera nécessaire pour l'établissement d'une autorité légitime ; mais rien ne dit qu'il devra toujours durer le temps marqué par les lois relatives à la prescription : les circonstances en décideront. Quant à la bonne foi, c'est-à-dire à la croyance du possesseur du pouvoir qu'il est légitime souverain, elle n'est nullement exigée, quoi que dise Suarez. Un souverain qui se croit usurpateur n'en est pas moins l'autorité légitime, si le maintien de son pouvoir est réclamé par le bien du peuple.

Digitized by Google

Il est vrai seulement que ce souverain qui croit devoir se retirer, manque à sa conscience s'il ne le fait pas.

D'autre part, ces deux conditions, qui ne sont pas absolument requises, ne suffiront pas toujours. Les délais marqués par le droit positif pour la prescription même la plus longue, seront parfois insuffisants. Il est impossible, en effet, de déterminer un moment à partir duquel l'intérêt public exigera du souverain renversé, que celui-ci cesse de réclamer le pouvoir.

Nous voici au terme de ce paragraphe, et nous devons avouer que, malgré tous nos efforts pour être précis, la question de la légitimité, considérée comme droit de reprendre l'exercice de la souveraineté, dépend de l'appréciation des faits. Mais peut-il en être autrement, quand il s'agit de savoir à qui revient une autorité qu'on ne peut ressaisir contrairement aux exigences du bien commun? Une comparaison entre l'ancien et le nouveau possesseur du pouvoir, ou, en d'autres termes, un examen des faits, n'est-il pas indispensable?

§ II.

De l'hérédité du pouvoir.

275. Un monarque légitime meurt ou cesse de vouloir gouverner. J'espère démontrer que ses parents et premièrement son fils aîné, peuvent être, en leur qualité, souverains légitimes, ou en d'autres termes, que la légitimité de ses parents pris comme tels est possible; mais aussi qu'elle n'est pas immanquable et qu'elle peut disparaître.

Digitized by Google

PREMIER POINT.

La légitimité du pouvoir du fils aîné ou d'un autre parent d'un monarque défunt est possible.

276. Je ne dirai point que ce fils aîné peut, par ses qualités propres, être le mieux en mesure de gouverner : je me condamnerais moi-même si j'invoquais un pareil argument, car les talents supérieurs ne sont point héréditaires. Aussi ma conviction repose-t-elle sur de tout autres bases.

277. Nous affirmons d'abord que la légitimité du pouvoir du fils aîné est possible.

Afin d'éviter un cercle vicieux, je suppose un monarque légitime qui n'est ni fils ni parent de rois qui auraient déjà régné sur l'État qu'il gouverne. Il disparaît. Quel est son successeur légitime ? L'homme ou l'être collectif qui peut le mieux procurer le bien commun, puisque nous raisonnons dans l'hypothèse de la troisième cause de légitimité. Mais quel est le successeur qui remplira le mieux cette condition ? Celui qui garantira le mieux le maintien de l'union. Que faut-il pour que l'avénement d'un nouveau souverain ne compromette point l'union ou, du moins, la compromette aussi peu qu'il est possible. Il faut que le nouveau souverain réalise l'idée, il faut qu'il tende, par la force de l'exemple, à l'établissement d'un système de succession politique tel, que lors du décès des souverains futurs et de leur remplacement suivant ce système, les citoyens pourront plutôt se dire : en réalité, le gouvernement reste le même. N'est-ce pas là, en effet, le meilleur moyen de prévenir les mécontentements et l'idée d'une révolte ? N'est-ce pas le meilleur moyen d'ôter tout prétexte aux excitations séditieuses ? Il est vrai que les hommes ont un certain goût pour le changement. Mais ce qui domine en nous, c'est l'esprit de stabilité ; et la

Digitized by Google

raison dit qu'il n'en saurait être autrement : ne sommes-nous pas faits à l'image de l'Éternel ? Or, quel est le système de succession qui provoquera plutôt dans le peuple dont le dernier souverain a été un monarque, la pensée que le gouvernement reste le même ? C'est le système héréditaire par ordre de masculinité et de primogéniture, ou plus brièvement, le système héréditaire, le système successoral. Grâce à ce système, en effet, la forme de gouvernement restera immuable dans l'État déjà monarchique, et chaque monarque aura pour successeur celui qui, régulièrement, sera le meilleur gardien de ses traditions, son fils aîné. Il n'y a point d'individu dans lequel on puisse espérer voir subsister les traditions d'un homme, aussi bien que dans son fils aîné. Celui-ci a plutôt été, grâce à sa naissance, à son sexe et à son âge, le compagnon des travaux, des préoccupations et des gloires, en un mot de toute l'existence de son père. Assurément, des exceptions sont possibles ; mais il n'en reste pas moins vrai que c'est l'application du système héréditaire par ordre de masculinité et de primogéniture, qui, lors d'un changement de souverain, provoquera plutôt dans le peuple cette réflexion : il n'y a rien de changé.

Dès lors celui qui, par le fait de son autorité, inaugure ce système, est le souverain légitime. Qui est-ce, en première ligne ?

C'est le fils aîné du monarque défunt. Peu importe si, en réalité, ce fils ne respecte pas les traditions de son père. Ce fait peut, sans doute, être très regrettable. Mais il n'empêche évidemment pas que ce fils aîné du monarque défunt ne soit la personne qui peut le mieux réaliser, par le fait de son pouvoir, l'idée de la succession des fils aînés aux pères. Si une autre personne qui, en réalité, représente mieux les traditions du roi défunt, prenait le pouvoir, elle écarterait, par son exemple, l'idée du système successoral, car elle livrerait la souveraineté à un nombre indéfini de rivaux,

Digitized by Google

ou, pour mieux dire, au hasard. Dans la détermination de celui qui peut le mieux réaliser l'idée du système héréditaire, nous devons prendre les personnes telles qu'elles sont dans l'ordre normal. Autrement, ce système qui dans un État monarchique est la meilleure garantie de l'union, deviendrait impossible. Le fils aîné est donc, sans question de personne, le plus apte à donner l'idée qu'il s'agit de faire admettre. Pareillement, après lui, son fils aîné sera souverain légitime s'il exerce le pouvoir, car il confirmera, par un nouvel exemple, le système héréditaire.

L'hérédité du pouvoir est donc, en ce qui concerne le fils aîné d'un monarque légitime, une institution de droit naturel. Le principe de la légitimité de la souveraineté du fils aîné d'un monarque défunt n'est pas erroné. Toutefois, nous avons dit que cette légitimité n'est pas immanquable et qu'elle peut disparaître. C'est sous ces réserves que nous affirmons que l'hérédité du pouvoir est, en ce qui concerne le fils aîné d'un monarque légitime, une institution de droit naturel.

278. Il nous reste à prouver que l'hérédité du pouvoir est aussi, à défaut de fils aîné, une institution de droit naturel en ce qui concerne d'autres parents. Nous devons établir le principe de la légitimité de la souveraineté de ces parents.

D'autres parents peuvent aussi être souverains légitimes, parce qu'à défaut de fils aîné, eux aussi, lorsqu'ils se constituent souverains, réalisent l'idée du système héréditaire par ordre de masculinité et de primogéniture, et en préparent l'application. Mais il n'en est pas ainsi de tous les parents à la fois. C'est suivant un certain ordre qu'ils sont aptes à réaliser, par le fait de leur autorité, l'idée du système successoral.

Quel est cet ordre?

Cette question appelle de longs développements à cause

Digitized by Google

du nombre des personnes qu'il s'agit de classer. Elle vise des difficultés exceptionnelles, puisque ordinairement le fils aîné survit au père. Mais le sujet est trop grave pour que nous ne l'approfondissions pas. Du reste, le meilleur moyen d'éprouver et de consolider une théorie, n'est-ce pas de la suivre dans toutes ses conséquences?

Pour déterminer l'ordre dans lequel les parents sont aptes à réaliser, par le fait de leur souveraineté, l'idée du système héréditaire, il faut prévoir six sortes de conflits : les compétitions entre parents qui sont tout à la fois mâles et agnats, les compétitions entre ces parents et les agnates, les compétitions entre les parents mâles agnats et les parents mâles cognats, les compétitions entre les parents mâles cognats et les parentes, soit agnates, soit cognates, les compétitions entre parents mâles cognats, et enfin les compétitions entre parentes.

279. Nous allons examiner successivement ces six espèces de conflits. Mais nous tenons à dire immédiatement que toutes les solutions qui vont être données sont des conséquences de deux principes connexes. Parmi les parents d'un monarque défunt, celui-là est le plus apte à réaliser l'idée du système héréditaire, qui, dans l'ordre normal, a plutôt des traditions communes avec ce roi. Ce parent, en effet, est celui qui assure le mieux qu'à partir de son règne le fils aîné succèdera au père. Le fils aîné d'un roi, lorsque ce fils existe, n'est-il pas, dans l'ordre normal, le meilleur gardien des traditions de ce monarque? En second lieu, dans le cas où un homme qui aurait mieux donné l'idée du système héréditaire est prédécédé, celui qui maintenant peut le mieux réaliser cette idée, c'est le parent qui a plutôt des traditions communes, non point avec le monarque défunt, mais avec la personne prédécédée, avec celle qui aurait dû succéder. Le meilleur moyen, en effet, de réaliser l'idée du système d'hérédité, n'est-ce pas de tenir compte de son

Digitized by Google

application directe ou par analogie ? N'est-ce pas de supposer que le fils aîné prédécédé ou tel autre qui, à défaut de ce fils, aurait le mieux représenté les traditions du monarque défunt, a été souverain, et que c'est lui qu'il s'agit de remplacer ?

280. Réglons d'abord les compétitions entre parents mâles et agnats.

Supposons un monarque qui a survécu à son fils aîné et qui meurt laissant l'aîné des enfants mâles de ce fils et un fils cadet. Est-ce le petit-fils qui, par son pouvoir, peut plutôt réaliser l'idée du système héréditaire ? Est-ce le second fils ? C'est l'aîné de l'aîné : c'est le petit-fils. N'est-ce pas lui qui a plutôt les traditions de l'homme que, pour l'établissement ou la confirmation du système successoral, il faut considérer comme ayant été souverain, c'est-à-dire du fils aîné ? On peut alléguer aussi que le petit-fils montre, par son pouvoir, l'application du système héréditaire, puisque dans ce système, il serait devenu souverain. Il n'est pas, sans doute, le parent le plus proche du monarque défunt ; mais la proximité ne doit pas être considérée directement. Ce qu'il faut envisager, c'est l'aptitude à réaliser, par le fait de l'exercice du pouvoir, l'idée du système d'hérédité.

Un monarque a survécu à son fils aîné et au fils aîné de ce fils. Il meurt laissant un second petit-fils par le fils aîné et un second fils. Lequel de ces deux descendants classerons-nous le premier ? C'est encore le petit-fils. Il a plutôt les traditions de l'aîné du fils aîné. Une autre raison est qu'il tend plutôt à l'application du système héréditaire, parce qu'il maintient la souveraineté dans la ligne du fils aîné, comme elle y serait restée, d'après ce système.

Un monarque meurt sans laisser de descendants mâles et agnats ; mais il a des frères. Parmi eux, il en est un qui, en se constituant souverain, réalisera plutôt que tout autre

Digitized by Google

collatéral mâle et agnat l'idée du système héréditaire. C'est le frère le plus ancien. A cause de son âge, il a plutôt des traditions communes avec le roi défunt : celles de leur père qu'il a connu plus longtemps et de l'âge duquel il se rapproche davantage. On peut dire aussi que si un frère plus ancien se met à exercer le pouvoir, il établit le précédent le plus capable d'assurer, à partir de son règne, l'application du système successoral. Quel est ce précédent ? C'est l'avénement du plus ancien parmi les parents mâles agnats les plus proches. Or, le plus ancien parmi les parents mâles agnats les plus proches, n'est-ce pas le fils aîné, lorsque celui-ci existe ?

Si le frère le plus ancien est prédécédé, un conflit peut surgir entre le fils aîné de ce frère et un frère plus jeune du monarque défunt. Lequel des deux rivaux peut plutôt réaliser, par le fait de son pouvoir, l'idée du système héréditaire ? C'est le fils aîné du frère plus ancien, parce que c'est lui qui a plutôt les traditions de ce frère. On peut parfaitement dire aussi que ce neveu l'emporte, parce qu'il donne l'exemple d'un fils aîné devenant souverain lorsque le père fait défaut.

Un second fils du frère plus ancien donnera-t-il mieux l'idée du système héréditaire ? Oui, pour les raisons que nous avons invoquées en faveur d'un second fils du fils aîné.

Un monarque meurt sans descendants mâles et agnats et il ne laisse non plus ni frères, ni descendants de frères ; mais il a des collatéraux mâles et agnats plus éloignés : des oncles paternels, des cousins uniquement par les mâles. Parmi ces parents, il en est encore un qui, en se constituant souverain, réalise plutôt que tout autre collatéral et agnat l'idée du système héréditaire ou de succession du fils aîné au père. C'est le plus ancien des oncles paternels ou, si cet homme est mort, son fils aîné ; c'est, à défaut d'oncles paternels et de postérité mâle et agnatique de ces oncles, le

Digitized by Google

plus ancien des grands oncles agnats ou son fils aîné. Ces solutions sont pareilles à celles que nons avons données relativement au frère le plus ancien et à ses fils.

Il est bien de savoir dans quel ordre les parents mâles et agnats sont aptes à réaliser, par le fait de leur autorité, l'idée du système héréditaire. Néanmoins ce classement serait insuffisant, si nous ne réglions les autres compétitions qui peuvent se produire. Examinons-les.

281. Les conflits que nous avons mis au second rang sont les rivalités entre agnats et agnates. Ici nous n'avons point à examiner séparément plusieurs hypothèses. Il faut dire, en effet, sans distinction d'espèces, que les agnates, même plus proches, réaliseraient moins bien que les agnats l'idée du système héréditaire. Elles promettent, en effet, moins que des agnats, fidélité aux traditions de famille, parce qu'elles tombent plus facilement que des hommes sous une influence étrangère. On peut dire également, que si, à défaut de fils, une femme s'établissait souveraine quand il y a des parents mâles et agnats, l'idée de la priorité de l'aîné des fils sur une fille plus âgée serait combattue. On objectera peut-être que l'agnat qui, d'après nos explications, vient au premier rang, ne peut pas réaliser, par son avénement, l'idée du système successoral, lorsqu'il y a une agnate qui est parente plus proche du monarque défunt. Cet agnat, dira-t-on, n'est point, comme le fils aîné, parmi les plus proches. Nous répondons que le fait allégué est sans conséquence, puisque cet agnat est, comme le fils aîné, le plus ancien parmi les parents mâles agnats les plus proches, à moins qu'il ne soit le fils aîné ou plus ancien d'un agnat plus proche. Son avénement réalise donc l'idée du système héréditaire. C'est un précédent tout en faveur d'un fils aîné.

282. Nous venons de voir que les agnats l'emportent sur les agnates même plus proches. L'emportent-ils également sur

Digitized by Google

des cognats? Nous arrivons ainsi à la troisième sorte de compétitions. La priorité reste aux parents mâles agnats. Ils réalisent mieux l'idée du système dans lequel c'est le fils aîné qui succède au père. Dans l'ordre normal, en effet, les agnats d'un monarque ont plus que des cognats, même plus proches, des traditions communes avec ce roi. Si ce sont de ses descendants, ils se rattachent à lui par des hommes, si ce sont des collatéraux, eux et lui se rattachent à un auteur commun par des hommes; or, les hommes transmettent mieux les traditions, parce que leur influence est prépondérante dans l'éducation. L'avénement d'un agnat qui se met à exercer le pouvoir de préférence à un cognat est donc l'avénement d'un parent qui, comparé à un cognat, est, dans l'ordre normal, le meilleur gardien des traditions du monarque défunt. Dès lors, mieux que l'autorité d'un cognat, ce fait garantit qu'à partir du nouveau souverain le fils aîné succèdera au père.

283. Mais si les parents mâles agnats réalisent mieux que les parents mâles cognats l'idée du système héréditaire, à leur tour ceux-ci l'emportent, sans distinction de proximité, sur des parentes, soit agnates, soit cognates. Telle est la règle qu'il faut appliquer à la quatrième sorte de compétitions entre parents. Les motifs qui nous déterminent sont ceux que nous avons invoqués dans le conflit entre parents mâles agnats et agnates. On objectera peut-être que cette solution conduit à évincer une fille du précédent monarque au profit du fils de cette femme, et d'une manière générale, une mère au profit de ses enfants mâles. Mais nous acceptons cette conséquence. Qu'est-ce, en effet, qui peut la faire paraître inadmissible? L'assimilation de la souveraineté légitime monarchique à un droit ordinaire de propriété qu'une génération n'acquiert qu'à la mort de la génération précédente, sauf le cas de cession. Cette assimilation peut être exacte. La souveraineté légitime peut

Digitized by Google

être, en vertu d'un contrat avec les sujets, semblable à un droit ordinaire de propriété ; elle peut alors être transmissible d'après les mêmes règles que lui. Mais ce n'est pas dans cette hypothèse exceptionnelle que nous raisonnons. Nous supposons un monarque qui n'avait en sa faveur d'autre cause de légitimité que son aptitude plus grande à procurer le bien commun de l'État. Il ne s'agit donc pas, après lui, de régler sa succession politique comme la dévolution de ses biens. Puisque les causes exceptionnelles de légitimité font défaut, la souveraineté légitime revient à celui qui peut le mieux faire le bien public. Et cette supériorité appartient, nous l'avons établi, à celui qui, par le fait de son autorité, réalise l'idée du système héréditaire, c'est-à-dire, d'après ce que nous avons aussi démontré, à un parent mâle plutôt qu'à une femme.

284. Nous venons de déterminer la place qui appartient aux parents mâles cognats dans le classement des parents d'un monarque. Mais quel ordre établir entre ces cognats ? Cette question nous amène à l'examen de la cinquième espèce de conflits. Quel est le cognat qui, en se constituant souverain, réalisera plutôt l'idée du système héréditaire par ordre de masculinité et de primogéniture ? Recourons à deux principes connexes, pareils à ceux que nous avons posés au début. De deux cognats, celui qui a plutôt des traditions communes avec le souverain qui vient de mourir est le plus apte à réaliser, par son pouvoir, l'idée du système héréditaire. Ou bien, en second lieu, dans le cas où un homme qui aurait mieux réalisé l'idée du système héréditaire est prédécédé, le cognat qui maintenant l'emporte, c'est le parent qui a plutôt des traditions communes, non point avec le monarque défunt, mais avec la personne prédécédée, avec celle qui aurait dû succéder. Toutes les hypothèses de compétitions entre cognats peuvent être assez facilement réglées à l'aide de ces deux principes. Toutefois

Digitized by Google

ici la complication est inévitable. Nous devons mettre l'ordre dans la foule des parents, car les agnats sont le petit nombre. En premier lieu, un descendant par une fille du fils aîné prédécédé l'emporte sur un descendant par une fille du roi défunt. Deuxièmement, des descendants cognats de frères sont plus aptes à réaliser l'idée du système héréditaire que des descendants de sœurs, parce qu'ils ont plutôt les traditions des frères, et que ces derniers, s'ils existaient, seraient, à défaut de descendants agnats, les meilleurs représentants du système de succession du fils aîné au père. Troisièmement, d'une manière générale, les cognats qui descendent de collatéraux mâles agnats sont plus aptes que tous autres parents par les femmes à réaliser l'idée du système successoral, puisqu'ils ont plutôt que d'autres parents qui ne descendent point de ces parents mâles agnats, les traditions de ces hommes à qui la souveraineté serait revenue, s'ils avaient survécu au monarque défunt. Quatrièmement, entre petits-fils par les filles, le premier rang appartient aux enfants de la fille aînée. Cette fille ayant connu plus longtemps son père a plutôt recueilli ses traditions. Celles-ci sont donc plutôt arrivées aux fils de la fille aînée qu'à ceux de la cadette. Mais un arrière-petit fils par une fille de la fille aînée ne viendrait qu'après un petit-fils par une fille plus jeune. Celui-ci a plutôt les traditions du monarque défunt. Cinquièmement, les collatéraux cognats paternels l'emportent sur les collatéraux maternels ; pareillement les collatéraux cognats paternels du père du roi défunt l'emportent sur les collatéraux maternels de ce père, et ainsi de suite. Ces collatéraux auxquels nous donnons la priorité sont, en effet, plus aptes à réaliser, par leur autorité, l'idée du système héréditaire. Ils ont plutôt des traditions communes avec le roi qui vient de mourir. Le père de ce roi, était plutôt en relations et en communauté d'idées avec ses

Digitized by Google

collatéraux qu'avec ceux de sa femme. Dès lors il en a été de même de son fils sur l'éducation duquel il a eu plus d'influence que la mère. Et ce que nous venons de dire du père du roi défunt et de celui-ci est également vrai du père de ce père et de ce dernier. Sixièmement, parmi les collatéraux cognats entre lesquels la cinquième règle ne permet pas de distinguer, ceux-là l'emportent qui se rattachent au monarque défunt par l'auteur commun le plus rapproché. Il est évident qu'à égalité de parenté paternelle, la proximité favorise la communauté des traditions. Septièmement parmi les collatéraux cognats entre lesquels ni la cinquième ni la sixième règles ne permettent de distinguer, ceux-là doivent l'emporter qui sont les fils ou les enfants des fils de l'auteur commun à eux et au monarque défunt, tandis que d'autres sont des descendants de filles de cet ascendant. Les premiers ont plutôt des traditions communes avec le roi décédé. La même règle est applicable aux générations suivantes. Si tous les collatéraux dont nous parlons descendent de filles de l'auteur commun à eux et au monarque défunt, le fils aîné de la fille aînée à la priorité. Huitièmement, de même entre collatéraux maternels du monarque défunt, ceux qui étaient plutôt en communauté d'idées avec lui, ce sont les collatéraux paternels de sa mère. Les collatéraux paternels du père de la mère l'emportent également sur les collatéraux maternels de cet homme, et pareillement la sixième et la septième régles sont applicables.

285. Tel est le classement des cognats. Les seules compétitions qui nous restent à prévoir sont celles qui, à défaut de tout parent mâle, peuvent se produire entre parentes. Les explications qui précèdent nous dispensent d'insister. Les agnates l'emportent sur les cognates, comme les agnats sur les cognats. Entre agnates l'ordre qu'il faut suivre au point de vue de l'aptitude à réaliser l'idée du système héré-

Digitized by Google

réditaire, est évidemment celui qui existe entre agnats. En ce qui concerne les cognates, la même observation est également juste, sauf cette modification que si, à la place d'un cognat se rattachant au monarque défunt par une descendante ou par une parente collatérale, nous supposons une cognate, celle-ci, par suite de l'identité de sexe, ne viendra qu'après cette descendante ou cette parente collatérale. Une parente a plutôt que sa fille ou petite-fille les traditions, soit du monarque défunt, soit de la personne qui l'aurait remplacé, si celle-ci eût survécu.

Nous venons de faire le classement politique des parents d'un monarque. Le principe de l'hérédité du pouvoir, même en ce qui concerne d'autres parents qu'un fils aîné, est maintenant une vérité précise. La légitimité de la souveraineté de ces parents est établie.

Notre tâche n'est cependant pas terminée. Il est quatre questions accessoires que nous devons examiner.

286. Premièrement, quelle place doit être faite aux parents naturels ?

Ils ne peuvent exercer le pouvoir, quels qu'ils soient, que si tous les parents légitimes font défaut. La morale, en effet, souffre de l'élévation d'un bâtard au trône. Les hommes sont portés à juger des lois par leurs résultats extérieurs. Il faut donc, pour le respect de la loi du mariage, que les personnes dont la naissance a été une violation de ce principe, restent dans une condition relativement humble. Mais cependant, lorsqu'un parent naturel ne devient souverain qu'à défaut de parenté régulière, le scandale est fort peu appréciable, et le bien procuré est extrême. Le système héréditaire est maintenu, et l'union entre les citoyens est sauvegardée.

287. Deuxièmement, lorsqu'à défaut de parents mâles agnats, ou de parents mâles, la souveraineté légitime est revenue à un cognat ou à une femme, faut-il, après la mort

Digitized by Google

de ce cognat ou de cette femme, revenir aux règles de la priorité de la parenté agnatique et de la priorité du sexe masculin? Évidemment oui. Il reste toujours vrai qu'un agnat, qu'un parent du sexe masculin, réalisent mieux l'idée du système successoral.

288. Troisièmement. si tel parent que notre classement appelle au pouvoir, ne naît qu'après le décès du monarque dont il est l'héritier le plus direct, celui qui, à son défaut, était le successeur immédiat, reste-t-il souverain légitime?

Il faut répondre : Oui, si l'héritier plus direct n'était pas encore conçu lors du décès du monarque qu'il s'agit de remplacer ; non, dans le cas contraire.

La première partie de notre réponse ne peut concerner qu'un parent qui se rattache par sa mère au monarque défunt. Si nous supposons un parent qui se rattache par son père au précédent souverain, il est évident que la naissance de ce parent n'empêche point le père d'être le successeur immédiat, et de rester le souverain légitime. La première partie de notre réponse ne peut pas davantage concerner une femme. Avant elle, n'y a-t-il pas, soit son père, soit sa mère?

Au contraire, voici un cas auquel s'applique notre première solution. Un fils de la fille aînée du dernier roi a été conçu postérieurement au décès de ce monarque, tandis qu'à ce moment une seconde fille de ce souverain avait déjà un enfant. Le fils de la fille aînée ne pourra point prétendre à la souveraineté. Pourquoi? Pour deux raisons. Premièrement, il ne peut pas dire que l'idée du système héréditaire sera compromise, s'il n'exerce pas le pouvoir. Celui, en effet, qui voudrait prendre la place d'un fils aîné, ne trouverait pas dans la conduite du fils de la seconde fille un exemple sur lequel il pût se fonder. Quand il s'est constitué souverain, ce fils n'était-il pas dans la situation la plus semblable à celle d'un aîné? Dès lors le précédent qu'il établit est tout

Digitized by Google

en faveur du système héréditaire. Secondement, bien loin qu'un changement de souverain soit utile, c'est l'héritier le plus direct qui, se mettant à exercer le pouvoir, compromettrait le système successoral. Il importe à l'établissement ou au maintien de ce système, qu'avant de mourir un monarque s'associe son successeur immédiat. Or, si un parent, non encore conçu lors du décès du monarque dont il eût été l'héritier le plus direct, se constituait souverain, il établirait un précédent qui serait de nature à détourner parfois les monarques futurs de l'association de leur héritier. Dans des hypothèses de dévolution de la souveraineté légitime à des parents par les femmes, cette association, en effet, serait menacée de rester inefficace.

Nous arrivons à la seconde partie de notre réponse. Si un héritier plus direct, déjà conçu lors du décès d'un monarque qu'il s'agit de remplacer, naît après cet événement, le second héritier ne reste pas le souverain légitime. Ce second héritier pouvait avoir et avait vraisemblablement connaissance du fait de la conception, quand il s'est mis à gouverner. S'il prétendait rester souverain, il donnerait lieu de croire, à la différence de ce qui arrive dans l'hypothèse de conception postérieure, qu'en se constituant souverain il a entendu exercer le pouvoir d'une manière définitive. Sa conduite signifierait qu'il a voulu écarter celui qui réalise le mieux l'idée du système héréditaire, et en même temps porter atteinte à ce système lui-même.

289. Mais, d'autre part, ne faut-il pas dire que, sauf son obligation de déclarer que son autorité est simplement provisoire et de reconnaître le droit du premier héritier, le successeur du second rang reste le souverain légitime, jusqu'à ce que l'héritier plus direct soit en état de gouverner?

Cette question est celle de l'attribution de la régence. C'est la dernière que nous ayons à examiner.

Nous la tranchons affirmativement. Le second héritier

Digitized by Google

est provisoirement le souverain légitime. C'est lui qui, à défaut du premier héritier encore incapable de s'établir souverain, vient réaliser l'idée du système héréditaire, sauvegarde de l'union. On repoussera peut-être cet argument. L'union, diront les uns, est, au contraire, gravement menacée par la régence du second héritier. Il est trop à craindre que ce parent profite de sa situation exceptionnellement favorable pour se créer des partisans et rester définitivement souverain. Sans doute cette objection n'est pas absolument dépourvue de fondement; nous ne la croyons cependant pas déterminante. Le péril n'est pas très grand. Le droit de l'enfant sera défendu par sa mère ou par son tuteur. Je ne parle point du père, car, sauf dans le cas où ce serait par sa mère que le premier héritier se rattacherait au dernier souverain, ordinairement le père sera déjà mort. Le tuteur peut, il est vrai, se confondre avec le second héritier. C'est, par exemple, ce qui arrivera, lorsque le régent sera l'oncle du pupille; mais le contraire est aussi fort possible : la tutelle revient toujours aux plus proches, même si ce sont des cognats ou des femmes, tandis que la souveraineté légitime suit la parenté agnatique et le sexe masculin, sans distinction de degré. Du reste, il importe peu. Le plus souvent l'enfant aura la protection de sa mère. Celle-ci aura soin de rappeler les droits de son fils qu'habituellement on appellera le jeune roi; elle ne manquera pas de protester, si le régent, s'entourant de complices, prépare une usurpation.

Dira-t-on que, s'ils ont la régence, la mère ou le tuteur protégeront encore mieux le droit de leur enfant ou pupille? Cette affirmation ne nous paraît point exacte. La mère sera souvent une étrangère; le tuteur, comme il est toujours un des plus proches, souvent ne sera qu'un allié du dernier roi. On ne verra pas en eux les gardiens des traditions de ce monarque, et ainsi la soumission deviendra

Digitized by Google

hésitante. Les séditions seront à craindre. Le second héritier, particulièrement, trouvera dans cette disposition des esprits et dans sa qualité, un moyen, non pas seulement d'établir son autorité provisoire que les protecteurs de l'héritier direct auront voulu écarter, mais de se constituer définitivement souverain. Ainsi, en règle générale, quel que soit le péril de la régence du second héritier, il n'y a pas lieu d'éloigner ce successeur. Cette précaution n'aurait point de bons résultats.

On insistera encore : La mère, le tuteur, dira-t-on, n'ont-ils pas la mission d'exercer les droits de leur enfant ou pupille ? Oui, sans doute; mais provisoirement l'enfant dont nous parlons n'a pas le droit de gouverner. Nous raisonnons toujours dans l'hypothèse d'un État où la cause de la légitimité du pouvoir est l'aptitude plus grande à procurer le bien public. La souveraineté légitime revient donc à celui qui possède cette aptitude à un degré supérieur. Or, nous avons démontré que provisoirement c'est dans le second héritier qu'elle se trouve, parce que c'est lui qui réalise le mieux l'idée du système héréditaire.

Un monarque peut-il désigner une autre personne pour avoir la régence après lui ?

En principe, il faut répondre négativement. Un roi qui n'a pas d'autre cause de légitimité de son pouvoir que les exigences du bien commun ne peut pas nuire à ce bien ; il ne peut donc susciter un compétiteur au second héritier. Que l'on n'objecte pas que si le précédent monarque n'a pas donné l'autorité légitime à ce successeur, celui-ci reste nécessairement sans pouvoir. La souveraineté n'a pas besoin d'être donnée : chacun la possède en germe et n'a, pour être réellement souverain, qu'à devenir, dans un milieu, la force publique. Et la légitimité, dans les États où elle a pour cause l'aptitude plus grande à procurer le bien

Digitized by Google

commun, le second héritier la trouve dans sa parenté, pour le temps de la minorité de l'héritier immédiat.

Mais il peut arriver que, par suite d'indignité ou d'incapacité, la souveraineté du second successeur soit une menace pour le bien de l'État. Alors un monarque qui voit le péril ne manque pas à ce qu'il doit à son royaume, quand il désigne une autre personne, la mère par exemple, pour posséder la régence. Cette désignation ne donne, il est vrai, ni la souveraineté ni la souveraineté légitime à la personne nommée ; mais elle peut cependant avoir pour effet, si cette personne se constitue souveraine, de rendre légitime son autorité provisoire. De cette désignation il résultera facilement, grâce aux égards dont les dispositions d'un monarque défunt sont l'objet, que la personne nommée sera la plus apte à prévenir, par le fait de son autorité, les compétitions et la discorde.

De plus, il est clair que cette conséquence de la nomination d'un régent qui n'est pas le second héritier, peut se produire aussi, lorsque la désignation a été faite à tort. Quoique l'auteur de cet acte se soit rendu coupable, s'il a connu le droit de son héritier médiat à la régence, cette culpabilité ne fait point nécessairement que le parent dont il s'agit soit souverain légitime. Elle peut diminuer l'efficacité de la désignation faite par le dernier monarque, mais si cet acte garde cependant assez d'influence pour que l'autorité de la personne qu'il désigne soit la meilleure garantie d'union, une autre régence serait illégitime.

Telle est notre théorie de la régence. Elle est évidemment applicable au cas d'un monarque que la folie vient rendre incapable d'exercer le pouvoir. Nous ne parlons ni d'une maladie physique, ni d'une absence. Dans ces deux hypothèses, c'est encore le monarque qui gouverne, extérieurement du moins. Si l'héritier présomptif se constituait

Digitized by Google

souverain, il ne donnerait pas réellement l'idée du système héréditaire car il offrirait l'exemple de l'usurpation.

Pendant combien de temps peut durer la régence, lorsqu'elle a pour cause le jeune âge de l'héritier direct?

En raison ou en droit naturel, il est évidemment impossible de répondre à cette question avec une précision mathématique. Mais le bon sens dit que chacun des intéressés est tenu de se comporter dans ce conflit, de façon à troubler le moins possible l'union des citoyens. C'est ainsi que les parties devront ordinairement accepter pour point de départ de la majorité politique du nouveau roi, le moment fixé par le monarque défunt, s'il a laissé une disposition à cet égard. Assurément, l'héritier direct n'a pas besoin pour avoir l'autorité et l'autorité légitime, de les recevoir de son prédécesseur; et, de même, il ne faudrait pas dire que le régent n'a la souveraineté ou la souveraineté légitime que dans la mesure où elles lui ont été cédées. Mais la détermination que l'ancien monarque a faite de la durée de la minorité est un gage d'union : chercher une autre solution serait ouvrir la porte aux querelles. A défaut de décision du dernier roi, les compétiteurs sont obligés de s'en rapporter à l'usage qui résulterait des précédents en matière de régence. Si cette autre règle fait encore défaut, les parties doivent s'efforcer d'arriver à une entente par des concessions mutuelles raisonnables. Si elles n'y parviennent point, ni l'une ni l'autre ne peut se mettre à exercer le pouvoir avant d'avoir pris conseil, et chacune est tenue, à moins que la solution ne soit certaine et généralement admise, de s'en rapporter à un juge. Le régent qui refuse, dans ces circonstances, d'accepter un juge, doit se retirer; et le jeune héritier coupable de la même faute doit attendre.

Les mêmes règles doivent être suivies quand il s'agit d'établir une régence pour cause d'insanité d'esprit d'un monarque, ou, à l'inverse, de mettre un terme à cette

Digitized by Google

souveraineté provisoire, ou lorsque quelqu'un veut écarter la régence du second héritier pour cause d'indignité ou d'incapacité.

DEUXIÈME POINT.

La légitimité du pouvoir du fils aîné ou d'un autre parent d'un monarque défunt n'est pas immanquable.

290. D'où vient le droit d'un parent ? De ce qu'il réalise, en établissant son autorité, l'idée du système héréditaire et sauve ainsi l'union. Dès lors, si nous supposons que, par l'immoralité de son gouvernement, il doit priver ses concitoyens du bien plus précieux de la vertu, notre argumentation se retourne contre lui ; il n'a plus en sa faveur de cause de légitimité. On raisonnera de même si, par impossible, l'héritier ne doit se charger des destinées du pays que pour le trahir, en le livrant en totalité ou partiellement à une nation étrangère. Ne le menace-t-il pas d'un mal encore plus grand que les rivalités auxquelles l'avénement de ce parent ferait obstacle ? D'autre part, supposez que le successeur naturel du monarque soit dans un état mental qui le rende incapable de gouverner ; supposez que son incapacité soit un danger grave pour le royaume. La souveraineté légitime ne reviendra point à ce parent, puisqu'il ne pourrait procurer le bien commun. Cette doctrine est évidemment juste. Elle peut, il est vrai, donner lieu, en fait, à de grandes difficultés. Mais il s'agit encore ici de cas de régence ; les règles que nous avons tracées à propos de cette dernière sont donc de nouveau applicables.

291. En dehors des cas d'indignité ou d'incapacité, l'héritier le plus direct d'un monarque défunt a, par lui-même,

Digitized by Google

nécessairement le droit d'exercer le pouvoir. Par lui-même, en effet, il sera nécessairement un gage d'union, s'il se constitue souverain. Mais, en fait, une disposition particulière des esprits peut, au moins provisoirement, empêcher ce résultat. Alors la souveraineté légitime ne revient point au successeur qu'indépendamment de la circonstance qui se produit, la raison appellerait au pouvoir. Réservons cependant le cas où, pour la conservation d'un bien plus précieux que l'union, l'avénement du prétendant serait moralement nécessaire. Nous avons fait une restriction semblable en faveur d'un souverain dépossédé.

Donnons maintenant des exemples de cette disposition particulière des esprits qui peut mettre obstacle à la légitimité.

Une nation se forme sous un monarque ; elle n'a donc pas encore de traditions, et ce roi, avant de mourir ou d'abdiquer, désigne pour lui succéder sa fille ou un fils qui n'est pas l'aîné. Théoriquement, la dévolution de la souveraineté par désignation du précédent souverain est un système moins parfait que celui de l'hérédité de plein droit, de mâle en mâle, par ordre de primogéniture. L'autorité n'est pas aussi sûrement soustraite pour l'avenir aux querelles des rivaux, car cette désignation peut manquer ; puis, s'il y a eu plusieurs désignations succcessives, est-ce que des contestations ne s'élèveront pas relativement à la validité de l'une ou de l'autre, comme il arrive pour des testaments ? A défaut de juge qui puisse imposer sa sentence, les parties trancheront peut-être le différend par les armes. Mais le représentant du système héréditaire n'en peut pas moins se trouver obligé de ne pas exercer le pouvoir. La désignation émanée du roi défunt ne peut-elle pas faire, grâce à la confiance des sujets dans le jugement de leur souverain, que le représentant du système de succession du fils aîné au père jetterait ses concitoyens

Digitized by Google

dans la division, s'il se constituait souverain? A la vérité, dans l'hypothèse générale qui fait l'objet de cet article III, la souveraineté n'est pas cessible comme un bien privé : à une époque quelconque de la vie de l'État, le pouvoir appartient à celui qui est le mieux en mesure de procurer le bonheur commun ; mais des circonstances peuvent faire que le régime qui, théoriquement, est le plus capable de produire ce bien, en réalité soit funeste, à cause des dispositions de la nation. Si au lieu d'un peuple à son début et de son premier souverain, il s'agit d'un État déjà soumis au système d'hérédité que nous avons décrit, le même résultat se produira plus difficilement, parce que les sujets, par suite de notre tendance à admettre plus aisément une institution qui nous est déjà connue, commettront moins facilement l'erreur de se rattacher au successeur désigné. Mais cependant le contraire n'est pas impossible. Si au lieu d'un membre de la famille nous supposons que le choix a porté sur un étranger ou sur plusieurs personnes appelées par le roi défunt à inaugurer le système polyarchique, manifestement il faudra raisonner de même.

La désignation que le monarque a faite de son successeur peut donc, d'après les circonstances, empêcher la légitimité du successeur naturel.

A cet obstacle, il faut en assimiler deux autres : dans la nation une opposition violente au système successoral que nous avons exposé, ou à l'homme qui le personnifie ; un engagement contraire pris par le roi défunt envers ses sujets ou envers certains d'entre eux.

Reprenons.

Un roi meurt ou abdique laissant une fille et un neveu. Il n'a pas nommé son successeur. Mais le peuple trouve naturel que l'autorité du roi passe à son enfant comme les biens privés. Telle est sa conviction ; il est attaché à sa souveraine ou au principe de stabilité que, selon lui, elle repré-

Digitized by Google

sente dans la perfection, et il ne plierait que par la force devant une autre autorité, ou bien celle-ci ne pourrait s'établir qu'en divisant le pays. La souveraineté légitime ne revient point au représentant du système héréditaire.

Ou bien le roi défunt a réglé, d'accord avec ses sujets ou avec les principaux d'entre eux, la transmission de la couronne, et il a été convenu qu'un collège électoral choisirait le successeur parmi les membres de la famille régnante, ou que ce corps disposerait librement du pouvoir, soit pour le retenir, soit pour le reconnaître à quiconque lui paraîtrait mériter la préférence. Si cet acte constitutionnel est accepté par l'ensemble des citoyens, le représentant du système de succession du fils aîné au père, ne peut pas venir diviser le pays. Vainement on objecterait que la convention que nous avons supposée n'est pas valable, puisque nous raisonnons dans l'hypothèse où la souveraineté légitime appartient à celui qui est le mieux en mesure de procurer le bien public. Non sans doute, ce pacte n'est pas directement un titre pour la personne ou l'être collectif qu'il désigne, mais c'est un fait par suite duquel l'autorité de l'héritier naturel du monarque défunt serait une cause de désunion. Ce successeur ne serait donc pas le souverain légitime.

Il n'est que juste de reconnaître qu'un contrat peut également servir à l'affermissement de la légitimité du pouvoir du successeur naturel. Un pacte peut intervenir entre un monarque et les principaux de son royaume qui promettront de lui être soumis, à lui et à ses descendants mâles et premiers-nés. Mais rappelons-nous aussi que cet arrangement, malgré l'influence qu'il a sur les descendants de ceux qui l'ont pris, parce qu'il met les générations en face d'une institution déjà légitimement établie, connue et acceptée, n'oblige cependant pas directement la postérité des auteurs de la promesse, de même qu'il n'a pu s'imposer de cette façon aux contemporains de ces derniers. Par elle-même une

Digitized by Google

convention ne lie que les parties contractantes. Nous n'admettons donc point dans tous les sens possibles le principe de la solidarité des générations ? Certainement non. C'est là un de ces termes généraux qui sont respectables à cause des grandes vérités qu'ils expriment, mais qu'il ne faut employer cependant qu'avec discernement. La solidarité des générations existe activement en ce sens que des promesses faites par le souverain à tous les membres de l'État ou à certains d'entre eux profitent, à moins de clause contraire, à leurs héritiers. Passivement, elle existe aussi en ce sens que si des hommes ont des biens limités par le droit royal d'un légitime belligérant ou d'un propriétaire qui a stipulé la souveraineté, c'est dans cette mesure seulement que ces possesseurs transmettent leurs biens à leurs héritiers. Ceux-ci ne peuvent supprimer la charge inhérente aux biens que volontairement ils recueillent. Mais la solidarité des générations dans le sens du pouvoir de l'une d'elles de disposer d'un droit que la suivante trouve en elle-même, comme celui d'avoir le gouvernement le mieux en mesure de procurer le bien commun, je me sens incapable de l'expliquer.

TROISIÈME POINT.

La légitimité du pouvoir du fils aîné ou d'un autre parent d'un monarque peut disparaître.

292. Dans la section suivante, nous dirons comment on perd la souveraineté légitime après l'avoir exercée, hypothèse dont, au surplus, nous nous sommes déjà occupés accessoirement (Voir le § 1). Ce que je dis présentement, c'est que le successeur naturel qu'un usurpateur a tenu loin du trône, peut, après l'ouverture de son droit par suite de la mort du précédent monarque, voir cette prérogative

Digitized by Google

s'éteindre. Quelles causes la feront disparaître? Celles qui auraient pu empêcher cette légitimité de s'établir: l'indignité, l'incapacité et le fait que l'avénement du prétendant serait nuisible à l'union. Ce fait peut être passager; mais il peut aussi être définitif. C'est ce qui sera possible, notamment, dans le cas d'une longue usurpation. Si un monarque dépouillé est exposé à perdre, par l'effet du temps, son droit à l'exercice du pouvoir, à plus forte raison la prescription peut-elle s'accomplir contre un simple prétendant. Il y a lieu néanmoins de rappeler que cette prescription n'est point fatale, et surtout que les règles ordinaires de la prescription à l'effet d'acquérir la propriété privée ne lui sont point applicables.

293. Une question assez délicate nous reste à résoudre. Un héritier direct ou indirect peut-il être privé de son droit par une renonciation, c'est-à-dire par une promesse qu'il aurait faite de ne pas exercer le pouvoir?

Nous répondons négativement. Si un parent a droit à l'exercice du pouvoir, c'est qu'il réalisera plutôt l'idée du système héréditaire et sauvegardera mieux l'union; c'est finalement que le bien social l'appelle au gouvernement. Partant, la loi de charité prescrit à cet héritier de s'établir souverain, s'il le peut sans inconvénient relativement grave. Or, on ne peut évidemment pas s'obliger à ne pas remplir son devoir. Et l'engagement n'est pas même valide, à moins qu'il n'y ait eu des motifs sérieux de le prendre, de la part d'un successeur auquel il est permis de ne point se constituer souverain. La loi de charité dit que cet homme doit rester libre de ne point profiter de la dispense qu'elle lui accorde. Elle fait, en conséquence, disparaître, devant l'intérêt public, le droit de celui qui a stipulé la renonciation, d'autant mieux que cet acte peut nuire au prestige de la souveraineté. Toutefois nous rappelons que nous raisonnons dans l'hypothèse d'un État où la légitimité

Digitized by Google

a pour cause une aptitude plus grande à procurer le bien commun. Supposons-nous un pays où, par suite d'un contrat, la souveraineté légitime monarchique est semblable à un droit ordinaire de propriété qu'une génération n'acquiert, sauf le cas de cession, qu'à la mort de la génération précédente ? Alors, en principe, la renonciation faite par un héritier sera efficace. Seulement, nous avons montré que le cas que nous venons de prévoir est très exceptionnel.

Nous disons qu'une renonciation n'est point un obstacle à la légitimité du pouvoir d'un héritier. Mais cet acte qui ne peut valoir comme obligation peut être invoqué comme simple constatation d'un fait qui prive un parent de son droit héréditaire. Nous savons que ce fait peut être ou l'indignité ou l'incapacité de l'héritier, ou une disposition particulière des esprits de laquelle il résulterait que l'avénement du successeur naturel serait une cause de discorde. Supposez que le renonçant s'est séparé définitivement de son pays. Il l'a, par exemple, quitté avec ses enfants pour occuper un trône étranger. Dans son ancienne patrie, on a cessé de prévoir que lui ou ses descendants pourraient un jour revendiquer l'exercice du pouvoir, et l'on s'est ainsi habitué à voir plutôt de futurs souverains dans des successeurs plus éloignés qui ont vécu en citoyens du royaume de leurs ancêtres, et ont versé pour lui leur sang. Le renonçant, au contraire, et sa postérité ont été forcés par l'éloignement et par les devoirs de leur nouvelle situation, de devenir étrangers à leur pays d'origine. Celui-ci a le sentiment de ces différences, et il l'a au point que l'avénement du renonçant ou de l'un de ses fils serait une cause de discordes, tandis qu'un héritier plus éloigné peut plutôt, par le fait de son autorité, sauvegarder le bien essentiel de l'union. Dans ces circonstances, le plus apte à procurer le bien public n'est pas l'héritier direct, et une renonciation émanée de lui ou d'un de ses auteurs, peut être

Digitized by Google

invoquée comme simple constatation de cette disposition des esprits qui fait obstacle à la légitimité du successeur naturel.

Nous avons dit que le premier héritier doit s'établir souverain, s'il le peut sans inconvénient relativement grave. De là il faut conclure qu'un léger inconvénient suffit, lorsqu'il existe un second héritier qui réalisera presque aussi bien l'idée du système héréditaire.

Digitized by Google

ARTICLE IV.

Du cas exceptionnel d'annexion forcée légitime.

294. Pour savoir comment se transmet la souveraineté légitime, nous avons distingué l'hypothèse d'une juste conquête donnant naissance à un peuple, celle où chacun des sujets a promis de ne pas reconnaître d'autre chef que tel homme ou tel être collectif, et enfin l'hypothèse où il n'y a ni conquête ni engagement. Dans la première ou la seconde, aussi longtemps qu'elles durent, le juste conquérant peut céder son droit à qui il veut, et le souverain contractuel a la même liberté, si le pacte social la lui donne. Dans le troisième cas, beaucoup plus fréquent, la légitimité est déterminée par les exigences du bien commun. Mais le droit du successeur désigné de l'une ou de l'autre de ces manières, peut être effacé par celui qu'un légitime belligérant a parfois de s'annexer en totalité ou partiellement une nation ennemie. L'homme ou l'être collectif qui a le droit, d'après les règles de la guerre, de constituer la force publique parmi certains hommes, est nécessairement leur souverain légitime, puisque celui qui constitue en un lieu la force publique, par le fait même y possède la souveraineté. Le pouvoir légitime du juste belligérant dure aussi longtemps que la cause d'annexion. Cette cause disparue, il se peut même, nous l'avons vu, que les liens contractés avec les vainqueurs par la population subjuguée, obligent celle-ci à ne point se séparer des annexants, et par suite à

Digitized by Google

rester soumis à leur souverain. Celui-ci, d'ailleurs, par le bon usage qu'il a fait de la victoire, est peut-être pour ceux qui ont cessé d'être ses adversaires le meilleur gouvernement possible. Mais si toute cause de domination a cessé, l'on rentre dans l'application de règles déjà connues : ou bien la souveraineté appartient à celui qui peut se prévaloir d'une promesse faite avant l'annexion par chaque citoyen, ou, à défaut de cet engagement, le pouvoir revient à la personne qui est la mieux en mesure de procurer le bien public. Seulement, il peut arriver que ce ne soit pas la même pour la portion d'État incorporée, si l'annexion a été seulement partielle, que pour le reste de la nation vaincue.

Digitized by Google

ARTICLE V.

Tableau des modes, soit originaires, soit dérivés, d'établissement de la souveraineté légitime.

295. Ce tableau sera très facile à faire, si l'on veut bien se rappeler toute cette section et la précédente.

Les modes originaires se réduisent à trois:

1° La conquête légitime, dans l'hypothèse extraordinaire, mais possible, d'une multitude sans lien politique justement subjuguée;

2° La promesse valide faite par les fondateurs d'un État, chacun en ce qui le concerne, de reconnaître en tel homme ou en tel être collectif leur souverain;

3° En dehors de ces cas, le fait que, par rapport à un groupe donné, tel homme ou tel être collectif est le mieux en mesure de faire le bien commun. Nous avons vu que, dans la plupart des hypothèses, il est aisé de constater que cette aptitude appartient à un certain homme ou à un être collectif différent de la démocratie absolue.

Comme applications du second mode, nous avons indiqué la stipulation de souveraineté, insérée par un maître indépendant dans les contrats de louage qu'il passe avec ses serviteurs, ou une clause semblable introduite par un propriétaire qui ne relève non plus d'aucune autorité civile, dans les concessions qu'il fait de son domaine. Rappelons que ce mode est cependant exceptionnel.

Digitized by Google

Comme applications du troisième, citons l'établissement de la souveraineté d'un père, d'un homme quelconque ou de quelques-uns qui peuvent, mieux qu'un autre gouvernement, procurer le bien commun, la constitution d'une démocratie composée des hommes seulement.

Il y a quatre modes dérivés.

Ce sont d'abord les trois modes orignaires qui se perpétuent :

1° Un légitime conquérant, fondateur d'un État, transmet son pouvoir comme il veut, à moins que le bien à faire aux adversaires n'ait été la cause de la lutte. Alors, en effet, il s'agirait du troisième mode dérivé ;

2° Celui auquel tous ses sujets ont promis fidélité peut céder son droit conformément au contrat ;

3° En dehors des deux hypothèses qui précèdent, un autre mode dérivé d'établissement de la souveraineté légitime est le fait que dans un État, tel homme ou tel être collectif devient à son tour, après un autre souverain, le mieux en mesure de procurer le bonheur commun.

Nous avons déjà fait connaître, quelques lignes plus haut, des applications du second et du troisième modes. Mais, relativement à ce dernier, il faut ajouter, quand on le considère comme un mode dérivé, l'hérédité, la désignation qu'un souverain a faite de son successeur, l'élection, la prescription. Seulement, n'oublions pas que ces applications ne sont point nécessairement justes. Elles ne peuvent être admises qu'autant que celui qui s'en prévaut est, en fait, le mieux en mesure de procurer le bien commun.

4° Enfin, le quatrième mode dérivé d'établissement de la souveraineté légitime, c'est l'annexion forcée, quand elle est juste.

Digitized by Google

SECTION VIII.

DE LA PERTE DE LA SOUVERAINETÉ POLITIQUE LÉGITIME.

296. La théorie que nous allons exposer est applicable à toute souveraineté légitime, individuelle au collective.

Il faut distinguer suivant les quatre causes desquelles peut procéder le pouvoir légitime. Le souverain a trouvé son titre, dans le droit de conquête exercé, par suite d'une cause juste de guerre, sur des individus sans organisation politique; il l'a trouvé dans un contrat, ou bien, selon l'ordinaire, dans ce fait qu'il était le mieux en mesure de procurer le bien commun, ou enfin dans une annexion forcée légitime.

La première hypothèse est, comme nous l'avons dit, très extraordinaire. J'en dirai seulement un mot en même temps que de l'annexion, à laquelle elle est entièrement semblable.

297. Supposons-nous le second cas ? La légitimité se perdra dans les cas déterminés par la convention, et non autrement. Seulement je fais remarquer que d'après les grands théologiens, qui sont en même temps les moralistes les plus sûrs, il n'est ni vraisemblable ni possible que la promesse de fidélité ait été faite sans une certaine restriction tacite : une condition résolutoire doit être sous-entendue pour le cas où le pouvoir serait par trop mal exercé. C'est ce que disent saint Thomas et Suarez.

Saint Thomas s'exprime ainsi :

« Il ne faut pas dire que le peuple manque au devoir de

Digitized by Google

la fidélité lorsqu'il destitue un tyran. Peu importerait que la nation se fût soumise pour toujours. Le roi qui ne s'est pas montré fidèle aux devoirs de sa charge, mérite que ses sujets n'observent plus leur engagement (1). »

« Lorsque l'autorité a été conférée à un roi, dit Suarez, le monarque devient supérieur au peuple de qui il l'a reçue, parce que la nation, en donnant la souveraineté, s'est faite sujette et s'est privée de sa liberté première, comme dans le cas de servitude, toute proportion gardée. Pour la même raison, le roi ne peut pas être privé de son autorité, car elle est vraiment devenue sa propriété. Il faut cependant réserver le cas bien exceptionnel où le pouvoir dégénérerait en tyrannie. Alors le peuple a contre son souverain une juste cause de guerre (2). »

Citons encore deux textes de l'illustre jésuite :

« Si l'autorité d'un souverain dégénérait en tyrannie, par suite d'abus manifestement nuisibles à l'État, le peuple pourrait user du droit naturel qu'il a de se défendre, car ce droit n'est jamais abandonné (3). »

---

(1) « Nec putanda est multitudo infideliter agere tyrannum destituens, etiam si eidem in perpetuo se ante subjecerat ; quia hoc ipse meruit, in multitudinis regimine se non fideliter gerens, ut exigit regis officium, quod ei pactum a subditis non reservetur » (Opusc. XVI, *De regimine principum*, L. I, c. VI).

(2) « Translata potestate in regem, per illam efficitur superior etiam regno quod illam dedit, quia dando illam se subjecit et priori libertate privavit, ut in exemplo de servo, servata proportione, constat ; et eadem ratione non potest rex illa potestate privari, quia verum illius dominium acquisivit, nisi fortasse in tyrannidem declinet, ob quam possit regnum justum bellum contra illum agere. » (*De legibus*, l, III, c. IV, § 6 in fine).

(3) « Si rex justam suam potestatem in tyranidem verteret, illa in manifestam civitatis perniciem abutendo, posset populus naturali potestate ad se defendendum uti, hac enim nunquam se privavit. » (*Def. fid.* L. III, c. III, § 3).

Digitized by Google

« Une nation, quand elle est unanime, peut se révolter contre un tyran, et alors ce soulèvement n'est pas, à proprement parler, une sédition, puisque ce nom est habituellement pris en mauvaise part. Nous nous fondons sur ce que le peuple pris dans son ensemble est au-dessus du roi. C'est la nation qui a donné le pouvoir ; elle est donc censée l'avoir donné sous la condition qu'il serait exercé selon la nature et non pas tyranniquement. Elle a stipulé tacitement que la tyrannie serait un cas de déchéance. Mais il faut qu'il y ait vraiment et manifestement tyrannie, et que toutes les conditions d'une guerre juste soient réunies (1). »

Bellarmin se prononce dans le même sens :

« Remarquez qu'au point de vue concret la souveraineté est du droit des gens, et non de droit naturel. Il dépend, en effet, du peuple d'établir au-dessus de lui un roi ou des consuls ou d'autres magistrats. Cela est évident. Et pour une cause légitime, la nation peut substituer à la royauté l'aristocratie ou la démocratie, ou à l'inverse, remplacer un de ces gouvernements par la royauté, comme on le fit à Rome (2). »

---

(1) « Tota respublica potest bello insurgere contra ejusmodi tyrannum, neque tunc excitaretur propria seditio (hoc sequidem nomen in malam partem sumi consuevit). Ratio est quia tunc tota Respublica superior est Rege : nam, cum ipsam dederit illi potestatem, ea conditione dedisse censetur, ut politice, non tyrannice regeret, alias ab ipsa posset deponi. Est tamen observandum, ut ille vere et manifeste tyrannice agat, concurrantque aliæ conditiones ad honestatem belli positas. » (*De Charitate*, Disputatio XIII, *De bello*, Sect. VIII).

(2) « Nota, in particulari singulas species regiminis esse de jure gentium, non de jure naturæ, nam pendet a consensu multitudinis constituere super se regem vel consules, vel alios magistratus, ut patet, et si causa legitima adsit, potest multitudo mutare regnum in aristocratiam, aut dimocratiam et e contrario, ut Romæ factum legimus. » (*De laicis*, c. VI).

Digitized by Google

298. Mais la source habituelle de la légitimité, c'est, avons-nous vu, le fait que tel homme ou tel être collectif est par rapport à certains autres individus, le mieux en mesure de procurer le bonheur commun. Lorsque la légitimité a cette cause, il y a lieu de suivre un principe très simple et que nous connaissons (section VII). Le droit à la souveraineté se perd, quand on a cessé d'être le mieux en état de faire le bien public.

Quand cela se produit-il ? Très exceptionnellement, répondons-nous. Il est difficile qu'un souverain qui a été légitime ne conserve pas sa qualité, car l'union entre les citoyens demande la stabilité du pouvoir. On se soumet plutôt à une autorité ancienne qu'à un nouveau gouvernement. Mais si nous sommes pour la stabilité, nous n'admettons cependant point que la légitimité soit inamissible.

Un souverain, comme un prétendant, peut voir cesser la légitimité de son pouvoir par suite d'indignité ou d'incapacité. La constatation de ces causes de déchéance doit être faite suivant les règles que nous avons tracées dans l'article III de la section précédente. Nous avons dit aussi que, provisoirement au moins, un prétendant perd son droit à l'exercice du pouvoir, lorsque, par suite d'une disposition particulière des esprits, il ne pourrait établir son autorité sans nuire à l'union entre les citoyens. Toutefois nous avons réservé le cas où, pour la conservation d'un bien plus précieux que l'union, l'avénement du prétendant serait moralement nécessaire. Cette doctrine ne peut pas ne pas être applicable à un souverain dont la légitimité a pour cause une aptitude plus grande à procurer le bien commun. Sauf l'hypothèse qui vient d'être rappelée, ce souverain ne peut continuer à exercer l'autorité, s'il devient une cause de discorde. Mais nous savons que cette supposition est difficilement réalisable : un souverain devient plutôt une cause de plus en plus puissante d'union, à mesure que son gouvernement se prolonge.

Digitized by Google

Seulement remarquez que c'est d'un souverain que nous parlons, et non d'un homme ou d'un être collectif qui a cessé d'exercer le pouvoir. Quand un gouvernement a disparu, l'usurpateur devient facilement, à la longue, le meilleur gage de l'union entre les citoyens. Ce fait qui a été constaté dans la section précédente, a pour conséquence la prescription.

Telle est notre théorie sur la perte de la souveraineté légitime dans l'hypothèse où la légitimité dérive des exigences de l'intérêt public. Nous ne sommes donc point pour l'immutabilité absolue de la légitimité. Qui pourrait nous en faire un reproche? N'avons-nous pas vu les plus grands théologiens enseigner que dans l'hypothèse d'une convention entre les sujets et leur chef, une condition résolutoire doit être sous-entendue pour le cas où le pouvoir tournerait en tyrannie : « Nisi fortasse in *tyrannidem* declinet. » (Suarez, cité plus haut). Or, ne doit-on pas convenir que cette expression vague a une portée plus vaste que notre triple exception? Et remarquez que d'après Suarez et Bellarmin (loc. cit.), sauf les contradictions qu'à notre humble avis, ces grands maîtres s'infligent à eux-mêmes (Voir notre section VI), il n'y a pas de monarque, d'aristocratie ou de démocratie restreinte qui soient légitimes sans cette convention. C'est donc, d'après eux, une règle générale applicable à tous les gouvernements qui seront réputés légitimes, que la condition résolutoire pour le cas de tyrannie doit être présumée. Il y a pourtant une exception. Je ne demande pas mieux que de la signaler, car elle montrera une fois de plus, me semble-t-il, que la doctrine de Suarez et de Bellarmin sur la légitimité est mal agencée et périlleuse. En soutenant que la légitimité appartient d'abord nécessairement à la démocratie absolue et ne la quitte qu'en vertu d'une cession, ils arrivent, en effet, à une conséquence bien singulière : c'est

Digitized by Google

qu'il n'y a qu'un gouvernement qui ne puisse pas perdre sa légitimité pour cause de tyrannie, et ce gouvernement est précisément celui qui, de l'aveu de tous, est le plus violent : la démocratie absolue. Apparemment on ne nous fera point un grief de ne pas admettre une distinction de ce genre. Nous soumettons la démocratie absolue, dans les cas, où, par exception, elle serait souveraine légitime, à la règle commune : elle doit cesser si le bien commun le demande. Cette éventualité peut même se présenter plus facilement pour ce gouvernement que pour un autre : grâce aux meneurs, il n'est pas une autorité qui devienne aussi facilement indigne ou incapable ; il n'est pas de pouvoir sous lequel les discordes civiles soient autant à redouter.

Ce n'est pas seulement parce que Suarez et Bellarmin admettent la déchéance pour cause de tyrannie, que leur doctrine est moins favorable que la nôtre à l'immutabilité de la souveraineté légitime.

N'a-t-on pas reconnu, en effet, au début de la section VI, que si, comme le disent ces grands docteurs, le plus grand nombre est nécessairement le premier souverain légitime d'un peuple, jamais la légitimité ne sera stable, parce que jamais elle ne sera à l'abri des contestations ? Les démagogues ne pourront-ils pas toujours soutenir, non sans raison, que la masse, si par hasard c'est vraiment elle qui s'est prononcée et non pas une majorité restreinte, n'a pas entendu se lier par la prétendue cession qu'elle a faite, que celle-ci était essentiellement temporaire, ou de même que telle autre condition résolutoire a été sous-entendue et n'est point respectée ? La souveraineté est donc essentiellement amissible et changeante dans le système de ces docteurs. Pour nous, nous avons voulu écarter cette théorie dissolvante, en mettant ordinairement le droit de gouverner, là où, selon les circonstances, le bien des États demande que soit le pouvoir.

Digitized by Google

Nous venons de dire comment un souverain cesse d'être légitime, dans le cas où sa légitimité a pour cause le fait d'être le mieux en mesure de procurer le bonheur commun.

299. Restent seulement l'hypothèse d'un droit de conquête exercé sur des hommes sans lien politique et le cas d'une annexion forcée légitime. Si la cause qui a déterminé la conquête ou l'annexion vient à cesser sans être remplacée par une autre, le vainqueur perd sa légitimité. De plus, même quand le juste motif de l'annexion n'a pas cessé, la légitimité du conquérant peut encore disparaître, lorsque le vainqueur dépasse les limites de son droit. L'adversaire subjugué n'étant à aucun titre obligé de supporter ces abus, peut, s'ils sont graves, s'y opposer par les armes, et expulser l'auteur de la conquête ou de l'annexion.

300. Quand c'est par suite d'une trahison qu'il a commise, qu'un souverain perd la légitimité, peut-on lui infliger, si c'est un monarque, ou aux individus qui composent le gouvernement, si celui-ci est un être collectif, la peine de mort ? Une distinction doit être faite. Que le premier venu le puisse, non sans aucun doute. Si la peine capitale peut être juste, c'est parce que la société a droit, vis-à-vis des malfaiteurs, qu'ils réparent le scandale causé par eux, et que, dans une mesure raisonnable, ils s'en rapportent pour la détermination de la peine, à l'homme ou à l'être collectif dont la volonté présente le caractère d'une direction commune efficace. Un citoyen quelconque ne peut donc pas attenter à la vie du souverain, bien que celui-ci soit devenu un criminel et ait cessé d'être le chef légitime. Mais s'il arrive qu'un autre homme ou un autre être collectif parvienne, légitimement ou non, à constituer la force publique ou à devenir souverain, il peut punir le traître, car la loi d'assistance mutuelle sanctionne, dans une mesure raisonnable, les volontés de celui qui exerce, parmi certains hommes, le pouvoir de contraindre. Le nouveau chef peut

Digitized by Google

punir des particuliers, apparemment. Pourquoi, dès lors, une exception au profit de l'ancien souverain ? Comment cette élévation, qui obligeait celui-ci à une vertu plus haute, serait-elle un titre à l'impunité ?

301. Nous terminerons cette section par une observation importante. Les causes qui peuvent amener la perte de la souveraineté légitime sont peu nombreuses et théoriquement bien déterminées. Il faut reconnaître cependant que pratiquement elles peuvent être d'une appréciation délicate. Mais, dans l'ordre chrétien, cette difficulté disparaît pour les intéressés. Refuser l'obéissance à un gouvernement et se rattacher à un autre en alléguant contre le premier qu'il a cessé d'être légitime, c'est s'exposer à une faute grave au point de vue de la justice due à ce souverain et des conséquences funestes que cette détermination peut avoir. Ceux qui ont la pensée de provoquer ce changement politique ou d'y contribuer, sont donc tenus, à moins que la cause de déchéance ne soit certaine et généralement admise, de ne point agir sans l'avis d'une autorité compétente, s'il en existe une ayant le pouvoir de régler les consciences. Or, telle est la mission que l'Église a reçue. Les sujets, ceux du moins qui sont baptisés, doivent, sauf l'exception très rare que nous venons d'admettre, prendre la puissance spirituelle pour juge entre eux et les gouvernements dont ils veulent proclamer la déchéance. Si l'autorité religieuse délie des citoyens du devoir de la soumission, ils en sont affranchis, de même que si elle leur enjoint la soumission, ils ne peuvent la refuser. Peu importe la religion du souverain. Jésus-Christ en donnant à l'Église le pouvoir sur les consciences, n'a pas fait de restriction au profit des princes infidèles, ou des autorités collectives composées d'individus non baptisés.

Ce n'est point seulement sur la demande des sujets, que l'Église a le droit de prononcer la déchéance du souverain. Quand le salut des âmes l'exige, elle peut statuer d'office.

Digitized by Google

On reconnaît ici ce droit de déposition que nous avons établi dans le chapitre III.

Telles sont les deux prérogatives de l'Église, relativement à la perte de la souveraineté légitime : elle est l'arbitre nécessaire entre les peuples et leurs souverains ; elle peut aussi, quand le salut des âmes le demande, prononcer d'office la déchéance.

Au fond, cet ordre chrétien n'est rien de plus que l'ordre naturel organisé. Le christianisme n'a augmenté ni l'étendue, ni le nombre des causes préexistantes d'amissibilité du pouvoir. Dans cette question, en effet, de la légitimité conservée ou disparue, de deux choses l'une : le salut des âmes est ou n'est point en péril. Ce danger est-il à craindre ? Alors, même d'après la loi naturelle seule, quelle cause de légitimité pourrait demeurer efficace ? Ce n'est point l'annexion apparemment ou une conquête semblable : le droit du vainqueur ne peut être que ses adversaires se damnent. Si les sujets sont liés par une promesse, une condition résolutoire a été sous-entendue, selon toute vraisemblance, pour une pareille hypothèse ; et, en tout cas, l'engagement ne peut être invoqué : personne ne peut s'obliger à rester dans le danger prochain de se perdre. Enfin, ce n'est évidemment pas celui qui n'a d'autre titre à la légitimité que d'être désigné par le bien commun pour exercer le pouvoir, qui peut prétendre se maintenir malgré la perversité de son gouvernement. Quand l'Église dépose un souverain qui perd les âmes, elle ne fait donc que statuer conformément aux principes naturels sur la déchéance. Il en est de même quand, les intérêts religieux n'étant pas en péril, le pouvoir ecclésiastique intervient entre un peuple et un souverain sur la demande de celui-ci ou de certains citoyens. Le droit qu'en cette hypothèse nous avons attribué à l'autorité religieuse est encore simplement de se prononcer comme juge, nécessaire il est vrai, sur les règles rationnelles de la légitimité.

Digitized by Google

SECTION IX.

DES GOUVERNEMENTS DE FAIT.

302. Dans le sujet que j'aborde, les grandes lignes me paraissent faire défaut. Je ne le subdiviserai donc point, bien qu'il soit assez compliqué.

Il est un principe, que nous avons démontré dès la section I, et qui depuis a été rappelé. C'est que si un homme ou un être collectif exerce la souveraineté, s'il constitue la force publique parmi certains hommes, il est véritablement souverain, même si un autre homme ou un autre être collectif a un titre spécial à exercer le pouvoir. Dans cette dernière hypothèse, le souverain est appelé usurpateur ou gouvernement de fait. L'autorité d'un gouvernement de fait est donc possible. Nous rappelons que la raison de ce principe est que la souveraineté civile ne dépasse point les bornes du pouvoir naturel d'empêcher le mal, les violations de droits et les actes contre soi-même.

De plus, théoriquement il n'y a point à distinguer, relativement à l'étendue de l'autorité civile, entre le souverain légitime et le gouvernement de fait. Le second, comme le premier, n'a-t-il pas nécessairement le pouvoir d'empêcher la violation des devoirs ou des droits précis, puisque cette faculté appartient à tout homme, alors même qu'on devrait laisser une autre personne l'exercer de préférence? Dès

Digitized by Google

lors, et grâce à la loi d'assistance mutuelle qui prescrit, dans une mesure raisonnable, la soumission à une direction commune efficace, le gouvernement de fait a aussi le pouvoir d'empêcher la violation des devoirs ou des droits qui, par eux-mêmes ne sont pas précis, mais qu'il a déterminés.

303. Mais au point de vue pratique, il y a entre l'autorité du souverain légitime et celle du gouvernement de fait une différence essentielle.

Le premier, du moins s'il peut s'appuyer sur une promesse de ses sujets, ou si, comme à l'ordinaire, la légitimité lui vient du fait qu'il est le mieux en mesure de procurer le bien commun, peut contraindre le peuple à l'aider à se maintenir. La loi de justice impose, en effet, ce devoir, dans le premier cas ; et dans le second, la loi de charité prescrit de ne pas refuser, soit à la personne du souverain, soit à l'intérêt public, le concours demandé, si ce sacrifice n'est pas grave à côté du bien à procurer.

Le gouvernement de fait, au contraire, ne peut justement contraindre les citoyens à lui prêter l'assistance dont il s'agit, du moins contre celui qui a droit à l'exercice du pouvoir. Sans doute, d'une manière générale, les citoyens doivent, pour éviter l'anarchie, se soumettre à la volonté de l'usurpateur, aussi longtemps que, ce dernier constituant la force publique, c'est sa volonté qui est la direction commune efficace ; mais si le gouvernement de fait veut que les citoyens l'aident contre l'ayant-droit, à perpétuer l'usurpation, la loi qui fait habituellement la force de ses commandements, c'est-à-dire celle de l'union entre les hommes en vue de leur bien commun, ne donne plus sa sanction. En effet, si la légitimité est ailleurs que dans le gouvernement actuel, ce sera ordinairement que pour le bien commun, il faut tel autre souverain. Et si c'est par l'effet d'une autre cause de légitimité que le gouvernement actuel est usurpateur, il reste toujours vrai que les citoyens ne sauraient se trouver

Digitized by Google

obligés de coopérer à l'injustice. Le gouvernement de fait ne peut donc jamais contraindre les citoyens à l'aider à se maintenir contre celui qui a le droit de devenir ou de redevenir souverain.

Mais que décider, si un autre que l'ayant-droit attaque l'injuste possesseur du pouvoir? Alors il faut distinguer. Si le bien commun ne doit pas souffrir du changement, la volonté par laquelle l'usurpateur exigerait l'assistance des citoyens n'est pas sanctionnée par la loi de charité. Dans le cas contraire, il en est autrement. Cette seconde solution est beaucoup plus usuelle. A moins de revenir à la légitimité, un nouveau changement est presque toujours préjudiciable : les partis et les haines se multiplient, la société se désagrège de plus en plus.

Il faut aussi, pour les mêmes raisons, trancher négativement la question de savoir si un autre que l'ayant-droit peut supplanter l'usurpateur. Du reste, cette seconde révolution serait illicite, même si elle n'avait pas les inconvénients que je viens de signaler. Quand un vol a été commis, peut-on dire au coupable : c'est à mon tour de profiter de la spoliation?

Mais qu'avec l'assentiment de l'ayant-droit, ses partisans prennent l'initiative d'une restauration, rien de plus juste, pourvu qu'ils n'aient point recours à des moyens que, d'après les explications données dans la section VII, leur maître lui-même ne pourrait employer. Pourquoi les citoyens ne pourraient-ils pas se constituer les champions de celui qui réclame légitimement l'exercice du pouvoir? Ne peut-on pas se porter defenseur du droit d'autrui, comme si on était soi-même l'intéressé? Vainement le gouvernement de fait prohiberait cette coopération. Sa volonté n'a de force, ne l'oublions jamais, que par la sanction de la loi d'assistance mutuelle; or, ici, l'acte en question est précisément favorable au bien social, si la légitimité vient de la cause

Digitized by Google

ordinaire. Et si elle dérive d'une cause exceptionnelle, soit d'un droit de conquête exercé sur des individus sans organisation politique, soit d'une annexion forcée légitime, soit d'une promesse d'obéissance faite par les sujets, il est évident que la loi d'assistance mutuelle ne défend pas à des hommes d'assister de préférence celui qui revendique un droit. Toutefois, de même que nous avons dit, à propos des lois de la guerre, que les rapports particuliers existant entre des soldats et leur souverain ne permettent pas aux premiers de tuer le second, pareillement nous ne croyons pas que des citoyens puissent prendre les armes contre leurs compatriotes, pour le rétablissement, même légitime, de la domination d'un vainqueur.

Peut-on aller jusqu'à tuer l'usurpateur? Aucune autre personne que le souverain légitime revenu au pouvoir ne le peut sans commettre de faute. C'est évident s'il s'agit d'un particulier : le jugement que porterait celui-ci ne serait pas sanctionné par la loi de sociabilité, puisque la volonté de l'auteur de la condamnation n'aurait pas le caractère d'une direction commune efficace. Tuer ainsi le souverain illégitime, serait donc un acte de pure violence. Si un usurpateur, après un autre, s'empare de l'autorité, lui non plus, ne peut, sans commettre de faute, infliger la peine capitale à son prédécesseur. En exerçant la souveraineté politique, ne commet-il pas une perpétuelle injustice envers l'homme ou envers l'être collectif dont il tient la place ? De plus, il se rend coupable de la même faute envers tous ceux sur lesquels il étend son pouvoir de contraindre, non pas qu'il ne l'ait point réellement, mais parce qu'il ne devrait pas l'exercer à la place de l'ayant-droit. Mais il ne faudrait point dire que la souveraineté politique ne comprend pas le droit de punir avec la dernière sévérité ceux par qui elle a été usurpée. L'attentat à la légitimité jette une perturbation profonde dans un peuple : il peut conduire celui-ci à

Digitized by Google

la mort par les guerres intestines. Dès lors, un pareil scandale ne peut-il pas appeler la plus grande des réparations? Cette rigueur, toutefois, serait excessive, lorsque par l'effet de circonstances malheureuses, la légitimité a cessé d'être manifeste.

Toutes les questions qui précèdent se rattachent à ce que nous avons dit de l'impossibilité de droit où est un usurpateur, de forcer les citoyens à lui prêter secours contre l'homme ou l'être collectif qui a droit d'exercer le pouvoir. Il est évident que l'usurpateur doit lui-même se retirer. Mais son obligation ne s'arrête pas nécessairement là. Si c'est par des manœuvres qu'il est arrivé au gouvernement, il ne réparera complétement le préjudice, qu'en travaillant au rétablissement du régime qu'il a détruit.

304. Nous venons de faire connaître les devoirs de l'usurpateur envers l'ayant-droit. Parlons maintenant, des obligations des citoyens à l'égard de ce dernier, dans l'hypothèse d'usurpation.

Nous avons vu que le gouvernement de fait ne peut exiger l'assistance des membres de l'État contre l'ayant-droit; mais il est de plus évident qu'ils ne sont pas même autorisés à la prêter : ils deviendraient complices.

Il est inutile d'ajouter qu'on ne peut promettre fidélité à l'usurpateur. La faute serait surtout grave, si cette promesse était accompagnée de serment, car il y aurait dans cet usage d'une chose sainte une profanation. Ne soyons cependant pas trop absolus. Il faut distinguer entre l'assistance politique ou donnée directement contre la légitimité, pour empêcher son rétablissement, et l'assistance civile ou sociale qui est le concours prêté à l'usurpateur dans le gouvernement, ou, en d'autres termes, la participation aux services publics. Ce fait, lui aussi, est contraire au droit de la personne à laquelle l'autorité doit revenir; n'est-il pas évident que si l'usurpateur ne trouvait point d'auxiliaires,

Digitized by Google

il devrait bien vite se retirer? Néanmoins l'assistance civile n'est point mauvaise en elle-même. Prévenir les désordres, juger les criminels, recevoir les impôts, diriger des travaux publics, défendre les frontières ou l'honneur de l'État, tous ces actes et mille autres pareils ne consistent pas directement à faire opposition à l'ayant-droit. De là cette conclusion, que l'assistance politique est plus absolument défendue que l'assistance civile. La première n'est jamais permise. La seconde, au contraire, est parfois licite, parce que son effet seul est mauvais et qu'il peut être compensé par un autre qui raisonnablement lui fera contre-poids. Ainsi le fonctionnaire qui occupait une charge sous le souverain légitime renversé, ne devra point, à moins d'un engagement ayant vraiment cette portée, quitter son poste, s'il ne le peut sans déchoir de sa condition. L'intérêt social pourra encore l'autoriser à ne point céder sa place à une indigne créature du nouveau pouvoir. Des raisons analogues pourront également militer en faveur des générations nouvelles. Souvent l'assistance civile sera donc licite, et dans les mêmes cas, elle pourra être promise, s'il y a des raisons sérieures de s'engager pour l'avenir. Il arrivera même parfois qu'au point de vue social, l'effet bon produit par elle sera si important, qu'elle deviendra un devoir. C'est ce que l'on verra lorsque, la société se partageant en deux armées : les défenseurs et les ennemis du bien, il sera indispensable de disputer aux agents du mal tous les postes publics. Peu importerait une promesse de fidélité à l'ancien souverain, car on ne s'oblige pas à ne pas remplir son devoir. Il faut, quand le bien l'exige, vaincre sa répugnance à servir un gouvernement que l'on doit détester. Mais en dehors de cette hypothèse, qu'il est beau, parce que c'est une grande victoire sur la passion de la fortune et des honneurs, de renoncer par fidélité à des carrières lucratives et brillantes! Celui qui donne un tel exemple, est un témoin de la légitimité et du droit.

Digitized by Google

Cette assistance civile, le souverain légitime renversé peut-il la défendre dans les cas où rationnellement elle est licite? Je ne le crois point. Un homme n'a point de titre pour imposer directement des devoirs à un autre : nous ne trouvons, en effet, nullement ce pouvoir en nous. Ce qui nous est permis, c'est de ne pas respecter la liberté de nos semblables quand ils violent un droit. A la vérité, la loi d'assistance réciproque sanctionne ordinairement les volontés qui, émanant de celui qui constitue la force publique, ont le caractère d'une direction commune efficace; mais précisément une prohibition faite par un souverain dépouillé n'a point ce caractère.

Il est une troisième assistance, qui est encore plus facilement permise que l'assistance civile, c'est l'assistance négative ou le fait de ne pas travailler au renversement de l'usurpateur, même pour le rétablissement du souverain légitime. Il est évident que cette assistance est encore moins que l'assistance civile une atteinte à la légitimité. Elle peut seulement être coupable au point de vue de la loi de charité, car cette règle commandera parfois de venir au secours de l'ayant-droit. Cette assistance ou cette fidélité passive peut-elle être l'objet d'une promesse? Oui, dans la mesure où elle est licite, et si, de plus, on a des motifs sérieux de s'engager. Autrement la loi de charité dit que l'on doit rester libre de secourir l'ayant-droit, même lorsqu'on n'y est point obligé; et elle annule, dans l'intérêt public, un pacte contraire.

305. Telle est notre théorie des gouvernements de fait. Elle est, je crois, généralement admise. Toutefois, on a coutume de démontrer autrement le principe d'après lequel la soumission est due, sous certaines réserves, à l'usurpateur. Deux explications sont habituellement données. On dit : les citoyens doivent obéir parce que c'est nécessaire; ce qui signifie que, le bien commun des hommes voulant

Digitized by Google

qu'ils soient gouvernés, ils doivent accepter même une autorité illégitime. Cet argument est loin d'être satisfaisant. Il ne suffit pas de constater que la souveraineté civile est nécessaire ; il faut savoir si elle est possible dans une personne qui n'a point en sa faveur de cause de légitimité.

On dit aussi qu'il faut obéir à l'usurpateur, parce que le souverain légitime qui n'a pu vouloir que la nation tombât dans l'anarchie, a dû déléguer ses pouvoirs au nouveau gouvernement pour le temps que durera la spoliation. Mais si l'ayant-droit ne veut point agir ainsi, de peur d'accréditer le gouvernement de fait ? Alors, continue-t-on dans la même théorie, la délégation doit être présumée. Cela signifie qu'on peut s'en passer ; mais ce système n'explique point comment la soumission est due même alors à l'usurpateur. C'est cependant là toute la question.

Dès lors, le meilleur n'est-il pas de raisonner comme nous l'avons fait ? L'usurpateur a la souveraineté, parce que celle-ci ne dépasse point les limites du pouvoir naturel d'empêcher le mal, les violations de droits et les actes contre soi-même, et que, par suite, elle appartient à quiconque l'exerce. Seulement, il y a injustice à user de cette faculté à la place d'une personne qu'une des causes de légitimité appelle au gouvernement.

Digitized by Google

SECTION X.

DE L'ÉTENDUE DE LA SOUVERAINETÉ POLITIQUE.

306. Je divise immédiatement ce sujet en deux articles :

Article I. — Quelle est l'étendue purement naturelle de la souveraineté politique ?

Article II. — Cette étendue est-elle susceptible d'accroissement ou de diminution dans l'ordre naturel ?

Dans la section XII, quand nous étudierons les devoirs des États et de leurs souverains envers Dieu et envers l'Église, j'examinerai les changements qui sont résultés, en notre matière, de l'établissement de l'Église.

Digitized by Google

ARTICLE I.

Quelle est l'étendue purement naturelle de la souveraineté politique ?

307. Nous disons « purement naturelle », c'est-à-dire que nous ne supposons aucune cause d'augmentation ou d'amoindrissement, mais la souveraineté telle qu'elle peut exister de plein droit.

A vrai dire, nous avons déjà répondu à la question posée. Dès le commencement de ce chapitre, analysant le mot de souveraineté politique, nous avons dit qu'il exprimait l'idée des pouvoirs suivants exercés avec indépendance : ceux de prévenir et de faire réparer les atteintes aux corps et aux biens, de contraindre à des sacrifices en vue du bien physique commun, d'empêcher les scandales et d'en assurer la réparation, de contraindre à des sacrifices en vue du bien moral commun, et enfin d'empêcher un individu de se nuire à lui-même. De là, la définition que nous avons donnée : « La souveraineté politique est le pouvoir de contraindre des hommes en vue de leur bien commun tant physique que moral, sans être subordonné à une autorité supérieure de même nature. » Mais peut-être, avons-nous ajouté, n'y a-t-il là qu'une chose imaginaire. Et nous avons affirmé aussitôt que la souveraineté politique est une réalité, à ce point qu'elle appartient véritablement à quiconque l'exerce. Cependant nous nous trouvions en présence de cette objection : — Si par souveraineté civile on entendait

Digitized by Google

seulement le pouvoir d'empêcher l'inaccomplissement des devoirs ou la violation des droits par eux-mêmes précis, la souveraineté évidemment appartiendrait à quiconque l'exerce. Mais il n'en est pas ainsi. On entend par souveraineté politique un pouvoir de contraindre même au respect de droits non précis. On fait donc rentrer sous la dénomination qui nous occupe un pouvoir de commander dont l'existence ne peut être prouvée. — Or, comment avons-nous répondu à cet argument ? En déterminant l'étendue de la souveraineté politique.

La souveraineté politique, avons-nous dit, s'étend effectivement à la coercition pratiquée en vue d'assurer le respect des droits non précis des particuliers ou de la société, parce que les volontés qu'émet le gardien de l'ordre en vue de la détermination de nos devoirs réciproques, obtiennent la sanction de la loi d'assistance mutuelle. Du moins, il en est ainsi, lorsque le sacrifice demandé est petit, eu égard au bien à faire. Mais l'autorité civile ne va pas plus loin. Elle n'est pas un pouvoir direct de commander. Comment démontrerait-on qu'elle comprend une semblable prérogative ? Un homme n'a par rapport à un autre que le pouvoir d'empêcher le mal, les violations de droits et les actes contre soi-même. Alléguerait-on la nécessité ? L'existence d'un tel droit n'est nullement nécessaire au bien de l'humanité. L'exercice du pouvoir d'empêcher les désordres suffit, puisque, grâce à l'intervention de la loi de charité, les droits non précis peuvent devenir précis et dès lors susceptibles d'être protégés par la contrainte.

Nous connaissons donc depuis longtemps l'étendue de la souveraineté civile. Si l'on tient compte des applications du principe de charité, elle ne dépasse point les bornes du pouvoir d'empêcher le mal, les violations de droits et les actes contre soi-même. Nous avons déjà formulé plusieurs fois cette proposition.

Digitized by Google

Ce ne sont donc pas tous les sacrifices utiles que le souverain peut rendre obligatoires, mais seulement ceux que la raison trouve sans gravité, eu égard au bien à attendre d'eux, bien qu'en soi ils puissent être immenses. Alors seulement, en effet, notre esprit ne voit pas de motifs sérieux de les refuser; alors seulement, il y a nécessité de raison ou obligation. Tel est l'examen qu'un gouvernement doit faire avant d'imposer ses volontés par la contrainte.

308. Nous venons d'indiquer le criterium au moyen duquel on peut connaître la valeur des commandements d'un souverain. Or, un sacrifice voulu par lui pourra être excessif d'une manière absolue, ou le devenir dans telle circonstance particulière. Pour apprécier les ordres de l'autorité, il faut donc se placer à ces deux points de vue. Valide pour l'ensemble des sujets, une injonction du pouvoir peut ne pas l'être pour tel ou tel citoyen. Cette interprétation équitable a dans la science un nom assez peu connu de nos jours, bien que saint Thomas en parle, et que Suarez l'ait mis en tête de deux de ses chapitres (*De legibus*, l. VI, c. VII et VIII). C'est l'épiikie. Le point de départ de celle-ci est certain; mais il faut convenir qu'elle présente des difficultés, comme toute appréciation. Seulement ces difficultés sont moins grandes pour l'interprète, lorsque le législateur a fait lui-même le discernement des situations exceptionnelles. Ainsi notre Code pénal a explicitement prévu des cas dans lesquels le meurtre, les blessures et les coups étant excusables devront être châtiés moins sévèrement ou même pas du tout (Code pénal, art. 321-329). En dehors de ces solutions fournies par le souverain lui-même, les difficultés reparaissent; mais d'après la lettre et l'esprit de notre législation, le juge a toute liberté de les trancher selon sa manière de voir. Non-seulement, en effet, nos lois pénales, de peur d'être exces-

Digitized by Google

sives, laissent varier la répression, au gré du juge, entre un maximum et un minimum, et permettent même au magistrat d'abaisser la peine une seconde fois, eu égard aux circonstances atténuantes qui peuvent se trouver dans l'affaire (art. 463 et 483); mais bien plus, aux termes de l'article 342 du Code d'instruction criminelle, les jurés ne doivent pas compte des moyens par lesquels ils se sont convaincus. La faculté leur est donc reconnue de refuser l'application d'une loi pénale, si, dans le cas qui leur est soumis, celle-ci ne leur paraît point obligatoire pour l'agent, ou en d'autres termes, par épiikie. Et tout juge peut faire de même, en statuant que le législateur, malgré la généralité de la règle qu'il a écrite, n'a pas prévu l'hypothèse actuelle, parce qu'elle mérite d'être exceptée.

On voit que si de nos jours, l'épiikie a presque perdu son nom, elle n'est cependant point bannie de notre droit, exclusion qui, du reste, serait impossible. Elle est, au contraire, comme nous venons de dire, pratiquée à chaque instant par nos tribunaux. Dès lors, il est peu utile de donner des exemples. J'en citerai cependant un qui est classique. Il est défendu dans tel État de sortir armé. Aucune exception n'a été faite. Mais un homme craint que, s'il obéit, il ne soit surpris et terrassé par un ennemi dont les dispositions lui sont connues. Doit-il alors se soumettre, en ce point, à la direction commune ? Non certainement.

309. En dehors des hypothèses dans lesquelles il y a lieu à épiikie, un souverain peut-il faire remise à un sujet, de l'application d'une règle imposée aux autres citoyens ? C'est la question des dispenses ou des priviléges, quoique par cette dernière expression on entende spécialement une dispense permanente (Suarez, *De legibus*). Cette matière présente assez peu d'intérêt dans le temps que nous traversons : les assemblées parlementaires n'ont guère l'occasion d'accorder des dispenses, parce qu'elles n'exé-

Digitized by Google

cutent point par elles-mêmes les lois; et les hommes qu'elles chargent de ce soin ne reçoivent point le droit d'altérer la législation. Cependant un certain pouvoir d'accorder des dispenses est ordinairement conféré à quelques agents executifs, la faculté, par exemple, de commuer une peine ou même de faire grâce, d'effacer, eu égard à des situations particulièrement dignes d'intérêt, l'obligation au service militaire, d'accorder une remise ou une modération d'impôts ou une immunité comme celle qui récompense parfois de bonnes études. Et puis, à vrai dire, puisque le ministère public est seul admis actuellement à requérir l'application des lois pénales, n'est-ce point une dispense qu'il accorde, quand après une faute commise il ne poursuit pas ? D'ailleurs, ce sujet est traité dans tous les grands ouvrages de doctrine (Voir Suarez, *De legibus*).

La dispense est légitime, si elle concourt au bien commun par le bon usage que le citoyen auquel elle s'adresse en fera, ou par le bon exemple d'une récompense méritée ; autrement elle est illicite, du moins dans l'hypothèse ordinaire et qui fait l'objet de cet article, celle d'une souveraineté renfermée dans les limites purement naturelles. Alors, en effet, si cette règle de laquelle on dispense a vraiment de la valeur, d'où lui vient sa force? De ce qu'elle tend au bien mutuel, car, à défaut de ce résultat, la loi d'assistance réciproque ne la sanctionnerait pas. Dès lors, le gouvernement donne lieu, s'il accorde une dispense, à une injustice envers les concitoyens de la personne privilégiée : ceux qui font les sacrifices déterminés par le souverain ont droit, de la part des autres membres de l'État, à un sacrifice équivalent. Par la dispense qui consiste à ne pas tenir la main à cette égalité, le souverain se rend donc complice de la violation d'un droit, et s'il a fait une promesse, c'est un engagement contraire à son devoir et qui ne peut pas être observé. Faut-il conclure de la solution qui précède,

Digitized by Google

que dans tous les cas où la dispense sera nulle, le sujet n'en pourra profiter licitement ? Non, car il peut se tromper, et même, en cas de doute, ce n'est pas à lui à voir si la faveur accordée a sa raison d'être. C'est en ce sens vraisemblablement que l'on dit : la dispense donnée sans cause est illicite de la part du souverain, mais valable cependant. La jouissance du privilége ne sera donc coupable que si l'on a soi-même la certitude qu'il est sans motif, ou encore, à plus forte raison, si l'on a usé de mensonge pour l'obtenir.

Pour ne plus revenir sur ce sujet, plaçons-nous maintenant dans l'hypothèse, en général étrangère à cet article, où le souverain a pu, grâce à une cause d'accroissement de l'autorité, établir une règle qui ne concerne pas le bien commun, mais l'intérêt propre du maître. La dispense est alors légitime, sans que la condition requise dans le premier cas doive être remplie : un souverain ne peut-il pas renoncer à son avantage personnel ?

Quant à entamer, par une dispense, les droits que son peuple peut avoir sur une autre nation, évidemment un souverain, majorité ou monarque, ne le peut, à moins que le préjudice ne soit qu'apparent et qu'en réalité le bien de l'État soit procuré. Comme nous l'avons dit plus haut (IV^e^ partie, c. IV), reconnaître les obligations de la société que l'on gouverne est licite ; mais diminuer ses droits ne le serait pas, sauf toutefois le consentement des intéressés. Où le gouvernement prendrait-il qualité pour agir ? Et même, pour que ce consentement rendît la licéité parfaite, il faudrait qu'il fût unanime.

Les explications qui viennent d'être fournies, nous disent ce qu'il faut penser de l'institution de la noblesse, lorsque celle-ci constitue un ensemble d'immunités. La noblesse est légitime, lorsque conférée à titre de récompense à un homme seul ou en même temps à sa postérité, elle sert à encourager le mérite.

Digitized by Google

310. Nous avons vu que, dans l'ordre purement naturel, les injonctions du souverain ne peuvent recevoir leur force que de la loi de charité. C'est de ce principe que nous avons tiré la règle de l'épiikie, et il nous a aidé à résoudre la question des dispenses. Partant du même point, nous arriverons encore à une vérité importante. De même, en effet, que les ordres du pouvoir n'ont de valeur qu'en vertu de la sanction donnée par la loi d'assistance mutuelle, de même ils perdent leur force, lorsque ne répondant plus à un besoin social, ils se trouvent privés de cette sanction. Ils cessent alors de plein droit d'être obligatoires. Une abrogation formelle n'est pas indispensable.

311. Telle est notre théorie sur l'étendue purement naturelle de la souveraineté politique. Est-elle généralement admise? Il faut distinguer. On est unanimement d'accord à renfermer l'autorité civile dans les limites que nous avons tracées. C'est ainsi que nous voyons les scholastiques et tous les théologiens, saint Thomas et Suarez en tête, poser la règle de l'épiikie, règle qui signifie précisément que les hommes ne doivent se sacrifier à l'intérêt public que proportion gardée entre l'inconvénient à subir et le bien social à procurer.

Mais j'avoue que ce n'est point par le chemin le plus suivi, que je suis arrivé à la conclusion commune.

Les auteurs donnent plutôt à entendre qu'un souverain a un pouvoir direct de commander. Nous n'avons plus à discuter cette doctrine. Dès la section I, nous l'avons réfutée dans une argumentation que nous venons de rappeler. Nous avons aussi fait remarquer qu'en introduisant dans l'autorité civile une prérogative dont l'existence ne peut être prouvée, on en arrive à subordonner à une convention l'établissement de la souveraineté. N'est-ce pas ce que fait Suarez lui-même?

Du reste, je ne suis pas le premier à refuser aux souve-

Digitized by Google

rains civils un pouvoir direct de commander. Ce système a été professé par Gerson, le célèbre chancelier de Paris. Voici comment sa pensée est résumée par Suarez :

« Quand on paraît pécher contre la loi humaine, la faute ne vient pas de la transgression de cette loi, mais de la violation de la loi divine à laquelle la loi humaine se rattache. Ainsi Gerson ne paraît voir dans une loi humaine qu'un énoncé d'une obligation qui dérive de la loi divine..... » (1).

C'est assez bien ma pensée. Je tiens cependant pour deux motifs à séparer ma cause de celle de Gerson. D'abord, il semblait appliquer sa théorie même à la loi ecclésiastique, bien que Jésus-Christ ait conféré formellement à l'autorité religieuse le pouvoir de lier par elle-même les consciences (Matth. XVIII, 18). En second lieu, le chancelier de Paris ne s'expliquait pas suffisamment sur la question de savoir si c'est seulement dans le cas où elles formulent des conséquences en soi nécessaires de la loi naturelle, que les lois humaines obligent. Vraisemblablement telle n'était point sa pensée, Suarez se hâte de le reconnaître (§ 9) ; mais son silence sur ce point, ajoute l'illustre jésuite, est imprudent et rend sa doctrine périlleuse. Certes, ce n'est point à nous qu'un tel reproche pourrait être adressé. N'avons-nous point affirmé que des actes simplement convenables, s'ils ne demandent pas un sacrifice trop grand, peuvent devenir obligatoires, grâce à la sanction donnée par la loi de l'union entre les hommes, aux volontés du souverain ? Gerson aurait dû donner cette explication. Mais appartient-il bien à

---

(1) « Quoties peccari videtur contra legem humanam, non incurri culpam ex transgressione legis humanæ, sed divinæ quæ ibi conjungitur : unde non videtur (Gerson) aliquid tribuere legi humanæ nisi explicationem ejus obligationis quæ continetur in lege divina.... » (*De legibus*, L. III, C. XXI).

Digitized by Google

Suarez de lui reprocher une doctrine périlleuse? Suarez ne conduit-il pas à la négation pratique de la souveraineté civile, en la faisant dépendre d'un contrat social?

Au surplus, que dit l'éminent docteur à propos de la théorie de Gerson? Nous allons voir si ses paroles sont de nature à nous faire abandonner notre théorie.

« On comprend maintenant, dit Suarez, comment il se fait que saint Thomas enseigne (question 95, art. 2 et 4) que toute loi humaine oblige par l'intermédiaire de la loi naturelle. Il y a deux sortes de lois humaines, même civiles. Parfois, en effet, la loi humaine est simplement déclarative d'obligation naturelle. Telles sont les lois civiles qui défendent le vol, l'homicide ou l'usure, et, en général, toute loi prescrivant ou défendant un acte qui déjà, d'après la loi naturelle seule considérée dans ses déductions nécessaires, était commandé ou défendu. C'est ce que dit Soto dans le livre II de son traité *De la justice*, question 5, art. 2. Mais parfois aussi la loi humaine fait naître une obligation nouvelle qui ne vient des principes naturels ni par déduction nécessaire, ni même par déduction probable. Telles sont les lois qui défendent de sortir avec des armes pendant la nuit, qui prohibent l'exportation de certaines marchandises, et autres dispositions spéciales. De même qu'il y a deux sortes de lois humaines, il y a deux espèces de déductions de la loi naturelle, comme le dit saint Thomas. Les unes ne sont rien que des conséquences des principes. Nous en avons assez parlé. Les autres contiennent une détermination; elles précisent le sens d'une loi naturelle qui ne commande qu'en général, qui veut, par exemple, que les citoyens paient des impôts ou que les méfaits soient punis. Et les déductions de cette seconde catégorie tirent leur force de ce que la raison constate la nécessité d'une détermination : il faut que le chiffre des contributions, que les peines soient fixés. C'est cette détermination que le législateur humain,

Digitized by Google

lorsqu'il statue équitablement, peut ajouter au principe naturel, en vertu de la puissance qu'il a reçue de Dieu, et par l'intermédiaire de la raison naturelle en ce qui concerne les lois civiles. Nous avons montré, en effet, que là est la source de ce pouvoir de détermination qui appartient au souverain. C'est donc justement que l'on dit que les lois humaines dérivent de la loi naturelle, au moins par mode de détermination. » (1)

Ainsi, les lois civiles ne sont jamais que des applications de la loi naturelle. Et comment ces applications se font-elles? Grâce à la conscience qui voit la nécessité de cette détermination, répond Suarez, et aussi, ajoute-t-il, il est vrai, grâce à l'intervention d'un pouvoir que le souverain a reçu de Dieu. De quel pouvoir s'agit-il? D'un pouvoir direct

---

(1) « Tandem intelligi potest ex dictis quomodo in omni lege humana quoad obligationem ejus locum habeat quod D. Thomas docet q. 95, art. 2 et 4, omnem legem humanam a lege naturali derivari. Duplex enim esse potest lex humana etiam civilis ; una est declarativa tantum obligationis naturalis, ut est lex civilis prohibens furtum vel homicidium, vel usuras, et in universum omnis illa quæ præcipit vel prohibet aliquid quod per necessariam illationem deducitur ex principiis legis naturalis tanquam necessarium ad morum honestatem, ut notavit Soto, lib. 2 *De justit.*, quæstione quinta, articulo secundo ; alia lex humana est quæ addit obligationem specialem, quæ ex solis principiis naturalibus deduci non potest, nec evidenter, nec probabiliter, ut est lex prohibens ne arma nocte deferantur, vel res tales e regno extrahantur, et similes. Item duplex est deductio ex lege naturali, ut idem D. Thomas notat. Una est per modum conclusionis ex principiis, quæ satis nota est, alia est per modum determinationis, quia lex naturalis solum præcipit aliquid in generali, ut, verbi gratia, tributa esse solvenda, maleficia esse punienda, etc.; ex hoc autem principio colligit prudens ratio oportere determinare certam quantitatem tributi, aut pœnæ, etc.; quam determinationem addit legislator humanus prudenti arbitrio, et per potestatem sibi a Deo datam, media ratione naturali quoad civiles leges, ut supra ostensum est, et ideo recte dicitur talis lex humana derivari a naturali per modum determinationis. » (*De legibus* L. III, C. XXI, § 10).

Digitized by Google

de commander, car autrement l'illustre docteur serait d'accord avec Gerson. Mais pourquoi l'intervention d'une telle puissance serait-elle indispensable? Si la raison dit qu'il faut accepter une détermination de nos devoirs sociaux, ne dit-elle pas tout aussi bien que l'on doit accepter celle de l'homme ou de l'être collectif qui constituant la force publique peut seul donner une direction commune efficace? N'est-ce pas ce qui résulte surabondamment des paroles de Suarez citées dans le chapitre précédent, au sujet des coutumes internationales (section I, art. II, § IV)? Ne doit-on pas interpréter en ce sens la maxime : *Obedite præpositis vestris?* Dès lors, n'est-ce pas sans avoir usé d'un pouvoir direct de commander, que le souverain en demandant un sacrifice convenable et non excessif, l'a rendu obligatoire? N'est-ce pas la loi naturelle qui a sanctionné?

312. J'ai dit que l'on était unanime à ne pas étendre la souveraineté au delà des sacrifices réclamés par le bien commun. Je me suis trompé. Il y a tout un parti qui croit l'autorité civile illimitée. Ce sont les adeptes de la doctrine du Contrat social. Mais ce système d'omnipotence ne mérite guère qu'on s'y arrête. C'est, en effet, seulement dans l'hypothèse chimérique d'un contrat stipulant l'établissement d'une souveraineté illimitée, que, d'après les hommes auxquels nous répondons, ce pouvoir absolu existera. Du reste, nous n'admettons pas que, même dans le cas que l'on suppose, un souverain puisse être omnipotent. Son autorité sera limitée par les droits de Dieu, et par les devoirs de l'homme envers lui-même ou envers ses semblables. Nous n'ajoutons pas qu'elle le sera aussi par les droits de l'Église, puisque nous étudions l'étendue de la souveraineté politique dans l'ordre naturel.

A l'aide des données qui précèdent sur l'étendue purement naturelle de la souveraineté politique, nous pourrons

Digitized by Google

résoudre plusieurs questions très importantes que je distribuerai dans les cinq paragraphes suivants :

§ I. La souveraineté politique est-elle un pouvoir d'obliger ?

§ II. Est-elle un pouvoir d'obliger en conscience ?

§ III. A quoi peut-elle obliger ?

§ IV. Qui peut-elle obliger ?

§ V. Par quels moyens peut-elle obliger ?

Dans les développements qui vont suivre, nous ne devrons jamais oublier que nous prenons l'autorité civile avec l'étendue seulement qu'elle a de plein droit.

§ I.

La souveraineté politique est-elle un pouvoir d'obliger ?

313. Qui certainement. Comment cela ? En ce sens qu'elle rendrait par elle-même obligatoires ou nécessaires aux yeux de la raison les actes et les abstentions qu'elle commanderait ? Non sans doute. Elle ne comprend pas, nous le savons bien, un pouvoir direct de commander. Mais elle n'en est pas moins une double cause d'obligations.

Premièrement, quand le souverain emploie la contrainte pour empêcher le mal, la violation d'un droit ou un acte nuisible à l'agent lui-même, il use d'une liberté à laquelle il n'est point permis de résister, ou d'un pouvoir auquel on doit se soumettre. Voilà donc une nécessité de raison, une obligation, produite par l'exercice de la souveraineté.

En second lieu, l'autorité civile peut être appelée un pouvoir d'obliger quand par l'émission d'une volonté relative aux devoirs réciproques des citoyens, elle provoque une

Digitized by Google

application de la loi d'assistance mutuelle. Le souverain alors n'est-il pas une cause, indirecte il est vrai, d'obligation?

Dès lors, si l'on veut se placer au point de vue du principe de l'assistance mutuelle, on peut dire que, dans le premier cas, la souveraineté civile est un pouvoir direct, et dans le second, un pouvoir indirect seulement d'obliger, parce qu'elle le fait, tantôt sans le secours, et tantôt par l'intermédiaire de la loi de charité.

Puisque la souveraineté politique est un pouvoir d'obliger, il est juste de dire qu'il y a des obligations civiles. Mais il n'y en a point qui soient purement civiles. L'obligation de ne pas résister à la contrainte qui tend à empêcher la violation d'un droit, est naturelle. Les devoirs qui peuvent résulter de l'exercice du pouvoir indirect d'obliger sont naturels aussi, puisque c'est la loi de charité qui les impose, par sanction des volontés du souverain. Il est vrai seulement que, pour plus de brièveté, on peut appeler civiles les obligations naturelles qui résultent de cette sanction.

Remarquez que cette manière d'envisager les obligations civiles est aussi celle de saint Thomas et de Suarez, comme ce dernier nous l'a appris plus haut. Les lois civiles, disent ces grands docteurs, sont toujours des lois naturelles, parce que, si elles ne se bornent pas à reproduire un principe naturel, elles ne peuvent avoir d'autre but que d'en déterminer l'application. En d'autres termes, c'est de la loi naturelle qu'elles tirent leur force. Par conséquent, sont naturelles aussi les obligations que les lois civiles produisent.

§ II.

La souveraineté politique est-elle un pouvoir d'obliger en conscience?

314. A la rigueur, il suffirait de quelques mots pour ré-

Digitized by Google

pondre. Qu'est-ce qu'obliger en conscience, sinon faire que la conscience prescrive ou défende un acte? Qu'est-ce maintenant qu'obliger ? C'est créer une nécessité de raison ou bien, c'est au moins y donner lieu. En d'autres termes, c'est faire que la raison commande ou prohibe un acte. Or précisément, la raison quand elle commande ou prohibe un acte, c'est la conscience. Obliger, c'est donc obliger en conscience, et puisque la souveraineté politique, si elle n'est pas un droit de créer des devoirs, est de deux manières un pouvoir de donner lieu à des obligations, elle est aussi un pouvoir d'obliger en conscience.

Il est vrai que l'expression d' « obliger en conscience » peut être prise dans un sens plus spécial que celui que nous avons indiqué. Quand on se demande si un souverain a le pouvoir d'obliger en conscience, ce que l'on veut ordinairement examiner, c'est si le souverain a le pouvoir direct de commander. Ainsi dans le traité *De legibus* de Suarez, cette dernière question est examinée sous la rubrique suivante : « Utrum lex civilis possit subditos obligare in conscientiæ foro ? » (L. III, c. XXI). Entendue en ce sens qui n'est pas clair, la question de savoir si la souveraineté est un pouvoir d'obliger en conscience a été plusieurs fois résolue négativement dans ce chapitre.

Nous pourrions nous borner à ces explications. Toutefois, si l'on veut approfondir notre sujet, une distinction doit être faite. Ou bien la conscience du citoyen sur lequel un souverain exerce l'une ou l'autre de ses prérogatives, est erronée relativement à cette attribution, c'est-à-dire n'y croit pas ; ou elle est vraie. Étudions successivement ces deux hypothèses.

PREMIÈRE HYPOTHÈSE.

315. Alors la souveraineté politique ne saurait être pra-

Digitized by Google

tiquement un pouvoir d'obliger en conscience ou d'obliger, puisque ce juge intérieur dont la sentence est pour chacun de nous l'unique cause pratique d'obligation, dans l'hypothèse actuelle ne parle pas, ou même se prononce contre la nécessité de se soumettre. Mais j'ajoute une très importante remarque.

L'impossibilité d'obliger une personne qui ne croit pas à l'autorité civile ou au droit du souverain d'agir dans telle ou telle hypothèse, n'empêche pas la contrainte de pouvoir être exercée. Le souverain n'est pas en face d'une résistance criminelle, il est vrai, à supposer l'ignorance invincible; mais les droits d'un particulier ou de la société ne dépendent pas, la raison le voit clairement, des dispositions intérieures du prochain : violés innocemment, ils ne disparaissent point, et le souverain peut prendre leur défense. Il empêchera donc à bon droit une atteinte non coupable aux corps ou aux biens. Malgré la bonne foi de celui qui les refuse, il pourra contraindre aux sacrifices que, d'elle-même ou par sanction des volontés du souverain, la loi d'assistance réciproque prescrira en faveur du bien physique commun : pour être ignoré, le droit de la société ne s'efface pas.

De même, la société a le droit de n'être point témoin d'actes dont l'auteur ne serait pas en faute, mais qui par leur apparence seraient une cause de scandale. Comment dès lors un souverain ne pourrait-il point préserver les citoyens de la tentation des exemples pernicieux ? Dieu qui ne veut que sa propre gloire, n'a pas donné la liberté à l'homme pour que celui-ci éloigne les créatures de leur Auteur. Cette liberté-là n'est donc point légitime : pour l'empêcher, on peut employer la contrainte. En un mot, le libéralisme politique ou le système de la liberté du mal moral est une théorie sans fondement. Et il n'y a point d'exception à faire en faveur de l'inaccomplissement

Digitized by Google

des devoirs religieux ou envers Dieu. Oui ou non, les hommes ont-ils le droit de n'être pas détournés de la véritable voie ? Est-il sensé de répondre : Oui en général, non quand il s'agit de leurs devoirs les plus importants ? Le libéralisme politique n'est donc acceptable sous aucune forme. Mais le droit du souverain une fois réservé, nous reconnaissons très volontiers que le bien commun peut exiger que des abstentions ou des actions scandaleuses soient tolérées. La rigueur peut n'avoir d'autre résultat qu'un mal plus grand.

Des sacrifices en vue du bien moral mutuel sont dus aussi par nous à la société, sur détermination faite par le souverain. Si une personne ignore ce droit, il n'en existe pas moins. Partant, l'autorité peut ici encore user de contrainte, bien que la conscience de celui qui refuse les sacrifices, soit droite.

Enfin, il est évident que l'absence d'intention mauvaise chez celui qui se jette dans un malheur, ne nous empêche pas de le retenir. Sa liberté n'est pas respectable, puisque nous pouvons même nous trouver tenus charitablement de le sauver, malgré lui.

Le pouvoir n'est donc pas arrêté par la conscience erronée du sujet.

Il en est ainsi, même lorsque la conscience non-seulement ne commande ou ne défend point ce qui est obligatoire ou prohibé soit directement, soit indirectement, par la loi naturelle, mais va jusqu'à l'interdire ou l'ordonner. Cette vérité est aussi simple qu'elle est grave. Le fait que nous supposons, supprime-t-il le droit du prochain ? Non évidemment. Il ne prive donc pas non plus le souverain de la faculté de protéger ses semblables. Du reste, ce principe est unanimement admis. On sent bien par exemple, que si des communistes ou des révolutionnaires exaltés se faisaient un devoir de détruire les propriétés privées ou les ennemis de

Digitized by Google

l'ordre politique qu'ils croiraient le seul juste, ni la société ni, par conséquent, le souverain qui se constituerait son défenseur ne seraient désarmés contre ces fanatiques. Toutefois on hésitera peut-être, à cause du principe de l'immutabilité de la loi naturelle (1re partie, ch. III). Qu'est celle-ci, en effet, pour l'individu tombé dans une erreur invincible, sinon ce faux jugement lui-même? Le souverain, dira-t-on, est donc désarmé. Mais cette objection ne serait pas sérieuse. Pour le citoyen trompé invinciblement par sa conscience, les jugements erronés de celle-ci tiennent lieu, il est vrai, de loi naturelle; mais c'est pour lui seul. Les autres hommes ne sont pas obligés de subordonner leurs droits à ces extravagances. Ces droits demeurent et le souverain peut les défendre.

Ce motif est bon, même contre celui qui par devoir mal compris veut se perdre. Les semblables de cet homme ont le droit de n'être point troublés par ce fait qui peut être un exemple contagieux et de plus entraîne habituellement d'autres conséquences préjudiciables à la société: une diminution de la force collective, une détresse à laquelle il faudra compatir.

316. De ce qui précède, il résulte une conséquence aussi indiscutable qu'elle est importante : il n'y a pas de principe de la liberté de conscience. Ce qu'il faut poser en principe, c'est la liberté de la conscience vraie, c'est-à-dire que l'homme est inviolable quand, d'après la saine raison, il n'a pas d'obligations. Quant à la conscience erronée, même invinciblement, elle peut, sans doute, réclamer des égards; mais cependant, lorsque ses décisions se trouvent réellement en conflit avec les intérêts publics, ceux-ci l'emportent. Bref, elle n'a droit qu'à la tolérance non nuisible au bien commun.

DEUXIÈME HYPOTHÈSE.

317. Nous supposons maintenant un sujet dont la cons-

Digitized by Google

cience est vraie. Alors l'autorité civile est un pouvoir d'obliger en conscience ; la conscience vraie, en effet, commande, par application des principes que nous avons posés, de se soumettre au souverain quand il empêche le mal, les violations de droits ou les actes contre soi-même, et quand il réclame en vue du bien public un sacrifice proportionné au résultat à obtenir.

Ici peut être posée une question assez délicate : à quel moment se forme l'obligation qu'il appartient à l'autorité civile de faire naître par l'un ou l'autre des deux moyens indiqués plus haut : la contrainte ou l'émission de volontés que sanctionne la loi de charité ?

Plusieurs distinctions sont indispensables. S'agit-il de l'obligation de ne pas résister à une juste contrainte ? Son point de départ est la présence de la force. S'agit-il d'une obligation à laquelle le gouvernement a donné lieu par la manifestation d'une volonté relative à la détermination des devoirs réciproques des citoyens ? Le devoir peut ne dater que de la présence de la contrainte. C'est ce qui arrivera dans les cas où la spontanéité du sacrifice serait un effort héroïque : la loi d'assistance réciproque ne saurait la prescrire. Tel est le cas de la confiscation, de la mort, de la souffrance ou de l'infamie infligées à un criminel. Ces exemples sont donnés par Suarez (*De legibus*, L. V. c. V et X). Aussi pouvons-nous constater de nouveau que, malgré les divergences théoriques, nous comprenons comme ce grand maître l'étendue du pouvoir civil. Ce savant docteur ne craint même pas d'ajouter que la fuite pour échapper à une peine corporelle redoutable est permise (c. X, § 3). Nous voyons par ces quelques mots comment obligent la plupart des lois pénales.

La solution est évidemment la même si la volonté du souverain n'est pas que les citoyens soient obligés par son ordre indirect, autrement qu'en présence de la force

Digitized by Google

publique. Puisqu'il s'agit d'une obligation dérivant de la loi de la soumission à une direction commune efficace, comment l'obligation dépasserait-elle la mesure dans laquelle la direction est donnée ?

Contre ce qui précède, objecterait-on que si le devoir ne commence qu'en face de la contrainte, celle-ci ne peut être employée sans pétition de principe ? Ce serait ne pas réfléchir. Pourquoi la loi d'assistance réciproque ne commanderait-elle pas la soumission à une direction commune efficace, au moment même où la contrainte est prête à s'exercer ? Ce fait n'est-il pas incontestable dans le cas où il s'agit de subir une peine ?

Jusqu'à présent, nous avons vu l'obligation dater du déploiement de la force ; mais elle peut aussi parfois commencer plus tôt. Dans d'autres circonstances que celles que nous avons prévues, le lien pourra s'établir dès qu'un jugement aura été rendu, parce que telle aura été la volonté raisonnable du souverain, et que la loi naturelle l'aura sanctionnée. C'est ce qui arrive lorsque, par suite d'une volonté du souverain, un contrat ou un testament sont rescindables (Code civil, art. 1674).

Enfin le point de départ de l'obligation peut être la connaissance même d'une loi : si telle est la volonté raisonnable du souverain, la sanction est immédiate. Ainsi les lois qui interdisent certains contrats, nous paraissent obliger de cette manière. En d'autres termes, il y a faute à les violer, et pas seulement à ne point exécuter le jugement prononçant la nullité. Est-ce là une interprétation trop large de la loi d'assistance réciproque ? Il nous est impossible de le croire.

Les distinctions que nous venons de faire me semblent indiscutables. Ce sont les applications qui peuvent donner lieu à des difficultés, parce qu'il faut d'abord interpréter la pensée du souverain, et ensuite apprécier le sacrifice

Digitized by Google

qu'il demande. Il y a pourtant une règle habituellement vraie : c'est que le souverain quand il donne un ordre veut obliger autant qu'il peut le faire. Par conséquent, si la mesure de la loi de charité n'est point dépassée, la présomption générale est que l'acte demandé devient obligatoire, dès que l'injonction est connue du sujet, et aussi que l'infraction à une règle prohibitive est coupable.

Lorsqu'un sacrifice réclamé par un souverain dépasse la mesure du pouvoir civil, ne faut-il pas cependant le plus souvent se soumettre en présence de la contrainte ? Oui, de l'aveu de tous. Or, d'où vient l'obligation en pareil cas, sinon de la loi d'assistance mutuelle ? Et si on lui reconnaît cette puissance de nous obliger à subir une direction commune, même dans ce que celle-ci a d'excessif, pourquoi, lorsque le sacrifice demandé est raisonnable, ne nous créerait-elle pas une plus grande nécessité de raison ? Pourquoi les volontés émises relativement au bien social par celui qui constitue la force publique, n'obtiendraient-elles point dès avant l'exercice de la contrainte, la sanction de la loi de l'union entre les hommes ? Cette loi opère donc comme nous avons dit, sur les volontés émises par le pouvoir, de sorte qu'aussitôt elles deviennent lois : un citoyen commet une faute s'il ne les observe pas, et ceux qui l'entourent ont droit à ce qu'il accomplisse ce qui lui est ordonné à leur profit.

Est-ce de cette manière qu'obligent les lois sur la chasse, sur les impôts et, en particulier, sur les douanes ou les octrois ? Théoriquement, l'affirmative ne nous paraît guère douteuse ; mais s'il s'est établi un usage contraire, elle cesse d'être vraie ; parce que la charité ne nous demande point, sauf des cas de péril social extrême, de faire pour nos semblables des sacrifices dont, en bon nombre, eux-mêmes se dispensent. Je me contente d'indiquer ces deux points de vue. Nous renvoyons les détails à la section XX.

Digitized by Google

Je termine ce paragraphe par deux observations.

La première est que nous connaissons maintenant les rapports du for intérieur ou de la conscience et du for externe ou civil. En d'autres termes, nous savons la réponse à cette question : le souverain ou ses agents prêts à faire respecter sa volonté, peuvent-ils tenir celle-ci pour obligatoire, quand elle ne l'est pas dans le for intérieur du citoyen ? Oui, pourvu que les limites du pouvoir indirect d'obliger ne soient point dépassées.

En second lieu, il est clair qu'il n'y a point d'obligations extérieures ou physiques, puisqu'une obligation est une nécessité de raison. Seulement n'oublions pas que pour être susceptible de contrainte, il n'est pas nécessaire d'être obligé : si l'absence d'obligation tient à une erreur de la personne contrainte, cet accident n'est point un obstacle à l'action de l'autorité.

§ III.

A quoi la souveraineté politique peut-elle obliger ?

318. En principe nous le savons, qu'il s'agisse du pouvoir direct ou du pouvoir indirect d'obliger. Par l'emploi de la contrainte, quand elle se borne à empêcher le mal, les violations de droits et les actes contre soi-même, le souverain met dans l'obligation de ne pas résister. Par l'émission de volontés relatives à la détermination des devoirs réciproques des citoyens, le souverain peut obliger indirectement à des sacrifices qui sont sans gravité, eu égard au bien social qui en résultera. Mais des questions particulières se présentent.

Est-il permis d'aller jusqu'à dire que le souverain ne peut user de ses prérogatives que quand il doit le faire ?

Digitized by Google

Pour l'affirmative on pourrait alléguer que la charité faisant au souverain un devoir de veiller avec le plus grand soin aux intérêts publics, le devoir et le droit du possesseur de l'autorité ont les mêmes limites. Cependant cette doctrine nous paraît excessive. Assurément le souverain doit procurer de son mieux le bien commun ; mais cependant cette règle ne doit pas être prise à la lettre : la raison dit que ce serait réclamer d'un gouvernement une application démesurée, eu égard aux forces humaines, que d'exiger qu'il intervienne toutes les fois qu'il y a lieu pour le bien social. Le droit d'un souverain va donc plus loin que son devoir.

Appartient-il à l'autorité civile d'empêcher les bonnes initiatives, celles qui sont honnêtes et non nuisibles au bien de l'État ? Évidemment non. Elles ne constituent point une faute, même après avoir été interdites, car la loi d'assistance mutuelle ne saurait demander un sacrifice inutile ; pour la même raison, elles ne violent non plus aucun droit.

Je ne reprendrai pas la question de savoir si, dans les hypothèses d'abus, il est licite de se révolter. Elle a été suffisamment développée précédemment. Rappelons seulement que la résistance armée à l'autorité étant habituellement funeste au bien commun, surtout si le souverain est légitime, les individus victimes de l'arbitraire doivent ordinairement, en considération de leurs semblables, se résigner à le subir.

Mais il est d'autres points particuliers qu'il importe d'examiner. Ce sont les suivants :

1° Le souverain peut-il obliger à des actions ou à des abstentions intérieures ?

2° Peut-il obliger relativement à des actes passés ?

3° Peut-il exiger le sacrifice de la vie en cas de guerre, ou à titre de réparation d'un scandale ?

Digitized by Google

PREMIER POINT.

Le souverain peut-il obliger à des actions ou à des abstentions intérieures ?

319. Cette question que l'on peut croire aisée à résoudre, est cependant assez difficile, parce qu'ici l'imagination ne nous représente pas l'objet sur lequel nous raisonnons.

Pour bien répondre, il faut distinguer : ou bien il s'agit d'actes ou d'abstentions purement internes, et par ces dernières j'entends l'omission d'actes purement internes, ou bien il s'agit d'actions ou d'abstentions tout à la fois intérieures et extérieures.

Commençons par cette seconde catégorie.

Le souverain peut-il obliger à des actions ou à des abstentions tout à la fois intérieures et extérieures ? Certainement, car nos actions ou abstentions extérieures sont toujours, à moins d'une violence qui nous réduise à l'état d'instrument, des actes ou abstentions de notre volonté, et par conséquent des actions ou abstentions intérieures. Donc, s'il est vrai qu'un souverain peut obliger à des actions ou à des abstentions extérieures, il est également exact qu'il peut obliger à des actions ou à des abstentions tout à la fois intérieures et extérieures. Aussi des exemples sont-ils inutiles.

Au contraire, le souverain ne peut pas obliger à des actes ou à des abstentions purement internes. Il est d'abord indiscutable que, par l'emploi de la force, le souverain ne peut pas ajouter à une obligation qui a pour objet un acte ou une abstention purement internes, comme aimer Dieu, éviter une mauvaise pensée. N'est-il pas évident que si je persiste à ne point produire cet acte ou à ne point garder cette abstention purement internes, il n'y a point de rencontre possible

Digitized by Google

entre mon âme et la force publique. Je ne résiste donc point à celle-ci. Aussi la coercition en ce cas serait-elle illicite : elle ne tendrait pas à empêcher un désordre, parce qu'elle serait impuissante à y mettre obstacle. Pareillement, l'autorité ne peut point par le moyen de la loi d'assistance mutuelle, rendre obligatoires des actions ou abstentions purement intérieures. Pourquoi cela ? En donnerons-nous pour raison que le bien social ne souffre pas de ce que tel acte purement intérieur n'est point posé, ou de ce que telle abstention purement interne n'est point gardée ? Cet argument ne serait pas juste : l'omission de tel acte purement intérieur ou la production de tel autre peuvent, soit par la privation d'un mérite qui aurait profité à tous, selon la loi de la miséricorde divine, soit par les conséquences qu'un acte purement intérieur aura peut-être au dehors, intéresser le bien commun. N'importe-t-il point, par exemple, à la perfection d'un État, que ses membres aient de la piété ou des sentiments de patriotisme, ou s'abstiennent de pensées qui manquent d'élévation ? Évidemment oui. Pourquoi donc l'autorité ne peut-elle pas rendre obligatoires des actions ou des abstentions purement intérieures ? C'est qu'ici la volonté qu'émettrait le souverain n'aurait point le caractère d'une direction commune efficace : le gouvernement n'aurait point la possibilité de se faire obéir. Userait-il de la contrainte ? Ce moyen, avons-nous dit déjà, serait bien inefficace. Est-ce que le bras du souverain peut atteindre les âmes ?

Le souverain ne peut donc obliger à des actes ou à des abstentions purement internes, soit dans l'hypothèse où il s'agirait seulement de doubler un devoir préexistant de l'obligation de ne pas résister à la force publique, soit dans le cas où l'on voudrait pour le bien commun imposer une direction purement spirituelle.

Mais gardons-nous de confondre un acte purement inté-

Digitized by Google

rieur avec sa manifestation au dehors. En d'autres termes, il serait très illogique de conclure de ce qui précède, que le souverain ne peut obliger à la manifestation d'un acte intérieur, réel ou apparent, par exemple à la rétractation d'une erreur en matière de dogme ou de morale, ou à un autre acte de religion. La société n'a-t-elle pas droit à des sacrifices en vue de son bien moral, plus encore que pour son bien physique? De même, le souverain peut obliger indirectement l'auteur d'un scandale en matière religieuse, à subir un châtiment, et il peut infliger la peine par la force. La société, en effet, a le droit qu'une réparation et des garanties d'amendement soient fournies, afin que le scandale ne se renouvelle point.

Cette doctrine nous paraît incontestable. Seulement, qu'on n'en exagère point la portée. Nous avons déjà reconnu que le bien commun peut exiger que des actions ou des abstentions scandaleuses soient tolérées.

La distinction que nous avons faite entre les actions ou les abstentions purement intérieures et celles qui n'ont point ce caractère, est généralement admise. Un grand nombre de théologiens et de canonistes l'appliquent même aux lois de l'autorité spirituelle.

DEUXIÈME POINT.

Le souverain peut-il obliger relativement à des actes passés?

320. Dans cette matière nous ne voyons pas de difficultés sérieuses ; mais il y a certaines équivoques à dissiper.

Évidemment, le souverain qui prétendrait contraindre à agir dans le passé tomberait dans l'absurde. De même, il est manifestement impossible que, par son pouvoir indirect, un souverain oblige avant que sa volonté soit connue. Obli-

Digitized by Google

ger, c'est créer une nécessité de raison, ou du moins y donner lieu; or la raison ne peut nous commander la soumission à un ordre que nous ne connaissons pas encore.

Mais si ces deux propositions sont vraies, les deux suivantes ne sont pas moins exactes.

Premièrement, l'autorité peut, à l'occasion d'actes déjà passés, prescrire des actes ou des abstentions.

En second lieu, un souverain qui a émis une volonté obligatoire peut y tenir la main, bien que le sujet contre lequel le commandement indirect s'exécute, ne le connaisse pas encore. C'est ce qui arrive si le citoyen n'est pas en état de comprendre, ou s'il s'agit d'un ordre qui s'exécute sur ses biens à son insu, en cas d'absence, par exemple.

Cette seconde proposition n'a plus besoin d'être démontrée, après ce qui a été dit sur le pouvoir du souverain d'obliger en conscience. Si les volontés du souverain sont exécutoires contre un citoyen qui, par suite d'une conscience erronée, ne les croit pas obligatoires, l'ignorance du sujet ne peut pas davantage les priver de leur force. Le motif est le même dans les deux cas. Lorsque les volontés du souverain sont obligatoires, c'est, à moins d'une cause d'augmentation de la souveraineté, que la loi d'assistance réciproque les sanctionne et fait naître pour la société le droit que nous agissions de la sorte. Or les droits, pour être ignorés, ne disparaissent point. Nous n'insisterons donc pas sur cette seconde proposition.

321. Seule, la première doit nous arrêter. L'autorité, avons-nous dit, peut, à l'occasion d'actes déjà passés, prescrire des actes ou des abstentions. Pris en général, ce principe n'est pas non plus contesté; mais on refuse parfois d'en faire l'application aux volontés du souverain qui ont pour but d'infliger une peine. Toutefois aucune difficulté ne se présente, si les actes relativement auxquels le souverain émet une volonté, étaient déjà, au moment où ils

Digitized by Google

ont eu lieu, interdits d'une manière générale par l'autorité, avec menace de châtiment : le souverain alors pourra par une décision nouvelle, spéciale à l'agent, faire l'application de la règle antérieure. Ce qu'on nie, c'est que le souverain puisse punir un méfait qui, lors de sa perpétration, n'était pas prévu par les lois pénales. On a tort. Assurément, la règle que le pouvoir établira postérieurement à un méfait pour le punir, et la décision spéciale qui appliquera cette règle à l'agent, seront plus difficilement sanctionnées par la loi naturelle, parce que le sacrifice imprévu ainsi demandé sera plus pénible ; mais cependant la sanction n'est pas impossible. Supposez un peuple chez lequel un ensemble de lois pénales fait encore défaut. Un crime non prévu par l'autorité, comme un vol à main armée ou un assassinat, vient à se produire. La répression sera légitime. L'agent, en effet, doit une réparation à ses semblables, et aussi, en règle générale, des garanties d'amendement. Et d'autre part, la raison dit que, quant à la détermination de la peine, l'agent doit s'en rapporter à celui dont la volonté constitue la direction commune efficace. Il faut seulement que le souverain proportionne le sacrifice au besoin social.

Quelle est l'objection habituelle contre cette solution ? On dit que les volontés du souverain ne peuvent obliger avant d'être connues. Cela est parfaitement exact, comme nous-mêmes l'avons expliqué ; mais ici ce principe n'est nullement en cause. Pour punir un malfaiteur, on n'a pas besoin d'avoir à lui reprocher une désobéissance. Il suffit qu'il ait posé un acte scandaleux, car alors il doit une réparation et des garanties d'amendement. Du reste, malgré des dissidences apparentes, la doctrine que nous venons d'exposer est unanimement adoptée. Ne dit-on pas : « *Nemo censetur ignorare legem* » ? Chacun sait que cette présomption est souvent fausse. On l'admet cependant. Finalement on reconnaît donc qu'une peine peut être infligée à un individu, malgré

Digitized by Google

son ignorance de la loi qu'il a violée. Il est vrai que nous allons jusqu'à dire qu'un châtiment peut frapper une personne dans le cas où une loi contraire à l'acte nuisible était non pas ignorée, au moment où le méfait a eu lieu, mais encore à établir. Mais la différence n'est pas décisive : du moment où l'on admet la maxime que je viens de citer, on n'est plus recevable à objecter qu'un homme ne peut être puni pour la violation d'une loi qui, étant postérieure, ne pouvait être connue.

322. Nous voyons par là ce qu'il faut penser de la non-rétroactivité des lois. Prise dans le sens de la seconde des propositions formulées au début de ce point, elle est nécessaire ; mais en tant qu'elle serait la négation du droit de l'autorité de frapper après coup des actes dangereux, elle ne peut être admise absolument.

Par le principe de la non-rétroactivité des lois, on entend aussi que le souverain doit respecter les droits déjà acquis, c'est-à-dire les droits dont l'existence dépend d'un fait qui est déjà réalisé. Il est évident que, pas plus dans ce sens que dans le précédent, le principe de la non-rétroactivité ne peut être admis d'une manière absolue. Ne devons-nous pas des sacrifices au bien commun ? L'expropriation elle-même en vue du bien public, n'est-elle pas permise au souverain ?

Mais, surtout dans une société expérimentée, il est ordinairement bon et par conséquent il faut, car l'autorité doit être exercée le mieux possible, il faut habituellement, disons-nous que le souverain n'exerce pas ce droit de rétroagir, qu'en thèse on doit lui reconnaître. Dès lors, une promesse faite par le souverain de se conformer habituellement à cette règle, est excellente et le souverain doit prendre cet engagement.

Est-ce cet engagement, que nous trouvons dans l'article 2 du Code civil, et dans l'article 4 du Code pénal ? Non ; le premier de ces deux textes interdit aux juges d'appliquer

Digitized by Google

les lois civiles de manière à nuire aux droits acquis antérieurement à la promulgation de ces lois ; et le second couvre de la même façon les actions ou les omissions que la loi a incriminées depuis qu'elles ont eu lieu. Mais, comme tous les auteurs le constatent, ce que le pouvoir souverain défendait aux tribunaux en 1804 et en 1810, il ne se l'interdisait pas à lui-même, et les différentes révolutions n'ont point amélioré cette situation qui n'est pas sans péril. Bref, la règle de la non-rétroactivité des lois est faite pour les juges et non pour le souverain. C'est regrettable.

TROISIÈME POINT.

Le souverain peut-il exiger le sacrifice de la vie en cas de guerre, ou à titre de réparation d'un scandale ?

323. Dans la première partie de cette question, il ne s'agit point de savoir si la vie peut être ôtée par le souverain à des hommes avec lesquels il est en guerre, mais s'il peut obliger les membres de l'État qu'il gouverne, à exposer leur existence dans cette lutte.

J'ai répondu, par avance, dans le chapitre de la société internationale. Oui, ce droit appartient au souverain, dans les cas où, d'après les principes que nous avons formulés, la guerre est obligatoire ; oui encore, si les hostilités, sans avoir ce caractère, promettent des avantages tels que la raison ne voie point de motifs relativement graves pour les citoyens appelés sous les armes, de refuser d'exposer leur vie. En dehors de ces hypothèses, l'autorité ne peut faire appel qu'à des volontaires. Quoi qu'il en soit, ce qui me paraît évident et ce qu'il m'importe de faire remarquer, en vue de la discussion qui va suivre, c'est que parfois le pouvoir civil a le droit d'obliger les citoyens à exposer leurs jours. Ne faut-il pas, à tout le moins, reconnaître que le

Digitized by Google

souverain a ce droit en face d'un envahisseur qui menace même les existences ?

Certes, selon nous, on doit aller plus loin et adopter les règles que nous venons de poser ; mais ici, je ne demande qu'une chose : que l'on reconnaisse que le souverain peut parfois obliger les citoyens à braver la mort.

324. Le sacrifice de la vie peut-il aussi être exigé à titre de réparation d'un scandale ?

Il est indispensable pour la clarté des explications qui vont suivre, de bien saisir dès maintenant toute la portée de cette question. D'abord par scandale, je n'entends pas seulement un fait coupable, mais aussi un acte funeste ou nuisible au bien commun, Puis, la réparation d'un scandale par une peine ne consiste pas seulement en ce que les hommes, auxquels le mauvais exemple a pu donner ou donnerait l'idée de mal faire, seront détournés de ce projet. La réparation consiste encore en ce que les hommes plus nombreux qui seraient portés, non point par l'exemple, mais par leurs propres passions, à renouveler l'acte réprimé, seront. eux aussi, retenus par la crainte d'un châtiment. Et ainsi, d'une double manière, la réparation d'un scandale a pour résultat la préservation des consciences, en même temps qu'elle sauvegarde les intérêts matériels semblables à ceux qui ont pu souffrir.

Je redemande maintenant si le sacrifice de la vie peut être exigé à titre de réparation d'un scandale.

C'est ainsi que peut être utilement posée la question de la légitimité de la peine capitale. Le souverain qui enlève la vie ne peut point alléguer une sentence de mort rendue expressément par la Divinité; jamais, en effet, sauf quelques exceptions particulières à l'histoire du peuple juif, Dieu ne prononce formellement de condamnation contre l'homme pendant cette vie. De même, si parfois on a voulu voir un titre pour tous les souverains dans le droit de glaive accordé expli-

Digitized by Google

citement par Dieu aux chefs des Hébreux, il faut bien dire que rien ne justifie cette extension. N'est-on pas unanime à reconnaître que les lois du Pentateuque ne furent données que pour les Juifs et ne s'appliquaient pas aux Gentils ?

Le pouvoir dont nous parlons ne peut pas non plus être présenté comme l'exercice du droit de légitime défense qui appartient aux individus menacés à leur tour par le malfaiteur. Le souverain alors ne pourrait s'armer pour eux que dans le cas de péril imminent. Or, cette hypothèse est très exceptionnelle, car le plus souvent le coupable a été déterminé par un motif spécial. Même, si elle se réalise, le souverain n'a pas nécessairement le droit d'ôter la vie à l'agresseur : il ne peut aller, si l'on reste sur le terrain où nous nous mettons pour un instant, au delà de ce qui est indispensable à la préservation des intérêts menacés. Dès lors, toutes les fois qu'on pourra se rendre maître du scélérat, la seule mesure légitime dont il pourra être l'objet, sera l'emprisonnement. Et si, par extraordinaire, il n'y a d'autre moyen de défense que la mort, celle-ci, donnée dans la lutte, ne sera pas ce qu'on appelle la peine capitale. Cette dernière ne peut donc être présentée comme l'exercice du droit de légitime défense des personnes que menace encore le coupable.

Il serait pareillement inexact de fonder le droit de glaive sur le droit de légitime défense de la société. Le malfaiteur ne menace point ordinairement la société. Et si l'hypothèse contraire se réalise, le droit de légitime défense ne permet que les mesures indispensables de préservation. Enfin, à moins de changer le sens des mots, le terme de légitime défense suppose un combat, une attaque directe. Que si l'on veut étendre la signification de l'expression qui nous occupe, soit ; malgré les inconvénients d'une équivoque. Mais il n'en reste pas moins que la théorie de la légitimité de la peine capitale est distincte de la thèse de la légitime défense, et

Digitized by Google

qu'il faut l'établir. Il faut expliquer pourquoi un malfaiteur contre lequel il n'y a plus à lutter, puisqu'on s'en est rendu maître, peut cependant être envoyé au supplice.

Nous entreprenons cette tâche difficile.

325. Selon nous, il faut convenir, comme nous l'avons déjà fait par l'énoncé de la question actuelle, que la peine de mort acceptée de la main des hommes, doit être considérée comme un sacrifice, ou comme un acte de charité sociale. Ce n'est pas la soumission à une sentence formelle de la Divinité. Ce n'est pas non plus une conséquence du droit de légitime défense. Mais c'est un sacrifice qui peut devenir obligatoire, et auquel le souverain peut contraindre. Comment ce sacrifice peut-il devenir obligatoire ? Comment se fait-il que le souverain puisse y contraindre ? C'est ce que nous dirons dans l'explication des quatre propositions suivantes :

1° A la suite d'un acte funeste, un État peut avoir besoin d'une réparation consistant dans la mort de l'agent;

2° Quand un État a besoin de cette réparation, il y a droit;

3° Il peut aussi réclamer de l'auteur d'un fait dangereux que, dans une certaine mesure, cet homme s'en rapporte à la décision du souverain, relativement à la détermination des hypothèses dans lesquelles ce besoin et ce droit existeront;

4° Enfin, le souverain peut agir conformément au droit de la société.

326. La première de ces propositions a toujours paru indiscutable. N'est-il pas utile de prévenir le renouvellement d'un crime ? N'est-ce pas une vérité de bon sens, que la peine capitale est le moyen le plus efficace de prévenir ce renouvellement. Et d'autre part, n'y a-t-il point des hommes qui ne peuvent être détournés d'une faute, que par l'exemple

Digitized by Google

de la répression la plus sévère infligée à celui qui a déjà commis ce méfait ?

La peine de mort est donc utile. Seulement ne nous exagérons pas la portée de cette vérité. Lorsque la peine capitale peut ne pas être appliquée sans que cette modération nuise extrêmement à un État ou à ses membres, le châtiment suprême serait plus nuisible qu'utile. Il porterait à commettre les attentats les plus graves aussi facilement que les crimes moins funestes. En opposition avec le sentiment de la justice distributive commun à tous les hommes, cette rigueur révolterait ; des conflits sanglants pourraient surgir entre les citoyens et le gouvernement. Pour avoir voulu trop bien préserver la société, on l'aurait désorganisée.

Mais ces dangers ne sont plus à craindre, et la peine de mort est utile, lorsqu'un mauvais exemple a été donné, qui, s'il restait impuni, porterait à des fautes très graves, ou mettrait très sérieusement en péril, non pas des intérêts accessoires, mais les existences ou quelque bien social très considérable : la foi, la paix ou certains monuments publics. Elle est utile, notamment, lorsqu'ont été commis un assassinat ou un meurtre, un fait de rébellion, un vol ou un incendie perpétrés de nature à pouvoir amener la mort, lorsqu'une usurpation de l'autorité ou une trahison ont eu lieu.

Cette rigueur n'est pas indispensable, sans doute, au maintien de l'existence sociale : les quelques nations où elle n'est pas déployée en sont la preuve ; mais ce fait ne démontre nullement que les peuples n'aient pas besoin parfois de la réparation suprême. Est-ce que, si la peine capitale était appliquée, les crimes ne seraient pas sensiblement moins nombreux dans les États dont on vient de parler ? N'est-ce pas évident, si l'on réfléchit à l'horreur incomparable que la mort nous inspire ?

Digitized by Google

De nos jours, on a cependant contesté l'utilité de la peine capitale (*De la peine de mort*, par Mittermaïer. — *De la peine de mort*, par d'Olivecrona). Livingston présentant aux sénateurs de la Louisiane son projet de code pénal, disait :

« Que demandons-nous ? Que vous abandonniez une expérience imperturbablement suivie depuis cinq ou six mille ans, modifiée de toutes les manières et sous toutes les formes qu'a pu inventer le génie de la cruauté dans tous les âges, et qui a toujours manqué son effet. Vous avez fait votre essai : il a été accompagné d'une dévastation incalculable de l'espèce humaine, d'une dégradation affligeante de l'entendement humain ; il a été trouvé souvent fatal à l'innocence, fréquemment favorable aux criminels, toujours impuissant pour réprimer le crime. Vous avez à votre gré et sans obstacle poursuivi l'œuvre de la destruction, toujours témoins de la progression des crimes, et toujours supposant qu'une progression de sévérité était le seul moyen de les réprimer. Mais comment se fait-il que, n'apercevant, malgré tout, nulle relâche dans la répétition, nulle diminution dans le nombre des crimes, il ne vous soit pas venu une seule fois dans l'esprit que la douceur pourrait réussir peut-être où avait échoué la sévérité? » (*Introductory report on a penal code*, p. 97).

Nous sommes surpris d'entendre un homme aussi grave objecter contre l'utilité de la peine capitale que loin de diminuer le nombre des crimes, elle les a laissés se multiplier. Ce fait, en supposant qu'il soit exact, n'est-il pas, au contraire, une preuve péremptoire de l'utilité du châtiment suprême ? Comment ? Malgré la terreur que cette peine excite, tel est le résultat auquel on est parvenu ! Que serait-ce donc si l'on avait réprimé moins énergiquement les scandales ? Est-ce la clémence qui aurait changé plus facilement les dispositions des malfaiteurs ?

Digitized by Google

Lepelletier de Saint-Fargeau osa dire devant à l'Assemblée constituante : « Les grands criminels ont toujours de commun avec les plus vertueux des hommes, les héros mêmes, le mépris de la mort. » (*Moniteur* de 1791, n° 152, p. 630). Dans les romans on peut imaginer des héros de cette espèce ; mais le monde réel nous offre bien rarement ce type. Il est constant que rien n'effraie comme la mort ; et les scélérats désespérés qui ne reculent pas devant la crainte de la peine capitale, habituellement braveraient plus volontiers encore un châtiment moins sévère. Peut-être s'y promettraient-ils une sorte de repos.

Aussi, la vieille croyance à l'utilité de la peine de mort est restée générale. Dans un temps de mœurs délicates, ce fait est un argument considérable en faveur de notre proposition.

327. Parmi ceux qui seraient tentés de la rejeter, il en est, sans doute, qui se bornent à faire des vœux pour que, le bien-être rendant les hommes plus faibles contre la douleur et, partant, plus sensibles à la menace des peines, des châtiments moins rigoureux acquièrent une efficacité suffisante. Mais la réalisation d'un pareil souhait est impossible. Dans une société où le bien-être est le principal objectif, en même temps qu'il amollit les hommes il favorise le développement des passions ; c'est une cause de haine et d'envie. Il crée le culte des sens, et celui-ci prend quelquefois la forme d'immolations sanglantes. Il multiplie les occasions mauvaises. Une société infectée de ce mal, a donc besoin d'une répression plus sévère. Dès lors, quoiqu'un même châtiment puisse être plus terrible chez elle qu'ailleurs, elle n'en a pas moins besoin de la peine capitale. En tout cas, un adoucissement obtenu par des mœurs sensualistes n'est pas désirable : on ne peut vouloir ménager les corps en perdant les âmes.

Au contraire, travailler par le perfectionnement moral

Digitized by Google

d'un peuple à mettre les citoyens au-dessus des tentations et à rendre ainsi les peines inutiles, c'est un effort absolument digne d'éloge ; mais on ne doit pas se faire illusion. L'expérience des siècles chrétiens nous le prouve : les âmes corrompues que la crainte seule peut maîtriser ne cesseront jamais d'être nombreuses.

328. Nous arrivons à notre seconde proposition. Quand à la suite d'un désordre, la mort de l'agent est utile, l'État qui a besoin de cette réparation y a droit. Prenons l'hypothèse la plus favorable à l'agent : celle où il n'est pas coupable intérieurement. C'est la plus pratique, celle dans laquelle il faut de préférence raisonner, car la culpabilité intérieure, c'est-à-dire la révolte contre la conscience ou l'intention mauvaise, est souvent impossible à constater. Et il est encore bien plus difficile de savoir dans quelle mesure l'agent a commis une faute. Dès lors pratiquement, faire reposer sur la culpabilité le droit de la société à la réparation suprême, équivaudrait presque à une négation. Abstraction faite de l'intention mauvaise, je dis donc que si, après un fait nuisible, un État a besoin de la réparation suprême, il y a droit. Telle est la thèse que nous essaierons d'établir.

Mais on m'objectera peut-être, au préalable, que dans le cas que nous supposons, le besoin de la réparation suprême ne saurait se faire sentir. Ce serait une erreur. Sans doute, si l'intention mauvaise, loin d'être certaine n'est pas même vraisemblable, si le malfaiteur a été trompé par une conscience invinciblement erronée, la peine capitale sera bien rarement utile. Il est, en effet, impossible que les hommes mal intentionnés spéculent alors sur la modération dans le châtiment. Ils comprendront aisément que ces ménagements ne sont accordés qu'à la droiture de l'agent. Mais cette rigueur habituellement inutile ne le sera cependant pas toujours. Au lieu d'une erreur individuelle, supposez un système tendant à la destruction sociale et qui a réuni

Digitized by Google

des adhérents nombreux et obstinés. Ce sont, par exemple, des fanatiques qui se portent de bonne foi à des excès violents contre les personnes ou contre les biens. N'est-il pas clair que la société aurait besoin pour lutter contre cet entraînement, de recourir au châtiment le plus terrible ? A plus forte raison, cette rigueur est-elle utile dans les cas si nombreux où la culpabilité intérieure est probable. Il est alors manifestement impossible de soutenir qu'à raison de cette incertitude, la société ne saurait avoir besoin de la réparation suprême. Car, si celle-ci n'a pas lieu, comme il sera facile aux malfaiteurs devant les tribunaux répressifs de faire naître des doutes sur les jugements de leur conscience, ils se sentiront enhardis.

Le défaut de culpabilité intérieure ne détruit donc pas nécessairement l'utilité de la peine capitale.

Aussi parmi les législateurs qui l'on écrite dans leurs codes, n'en est-il pas un seul, croyons-nous, qui ait fait dépendre absolument de la preuve de l'intention mauvaise, l'application du châtiment suprême. Pour ne parler que des lois françaises, j'ai déjà eu l'occasion de dire que, d'après leur texte, l'intention mauvaise de l'agent n'est pas nécessaire pour l'application des peines qu'elles édictent (1re partie, ch. VI). Nos lois exigent bien que l'accusé soit convaincu d'avoir agi sciemment et librement, mais il n'est point admis à exciper de la permission ou même de l'ordre que sa conscience lui a donnés, sauf au juge ou aux jurés à tenir compte de cette circonstance, s'ils estiment qu'il y ait lieu.

L'objection est écartée: malgré l'absence de faute morale, la peine de mort peut être utile. Je puis donc me placer dans cette hypothèse pour faire la preuve de ma seconde proposition que je rappelle: quand un État a besoin de la réparation suprême, il y a droit. Il y a droit, parce que la raison, interprète de la loi naturelle, prescrit alors à l'agent de ne

Digitized by Google

point refuser cette réparation. Elle comprend que la loi d'assistance mutuelle exige de l'auteur du scandale, non pas sans doute que ce malfaiteur fasse de lui-même, mais qu'il ne refuse pas le sacrifice de sa vie. Ce sacrifice est grand, certainement ; mais l'intérêt qui le réclame est immense. Dans quels cas, en effet, avons-nous dit que cette mutilation, en quelque sorte, de la société sera utile? Quand il s'agira de prévenir, par l'exemple de la répression, des attentats aux existences ou à un bien social considérable. Dès lors, le but à atteindre est assez important pour que la raison constate la nécessité du sacrifice. Ne dit-elle pas que la vie du malfaiteur ne doit être comptée pour rien à côté des consciences que le mauvais exemple pourrait porter au crime de l'homicide, à côté aussi de l'existence des nombreuses victimes des imitateurs qui suivront cet homme, s'il n'est pas immolé. Et quand on pense à la multiplicité des citoyens dont, en fait, se composent les États, même les plus petits, quand on considère que tout périclite dans une société qui souffre, ne voit-on pas que pour préserver contre de nouvelles attaques un bien social important, de l'ordre moral ou de l'ordre matériel, le malfaiteur n'est pas moins tenu à faire le sacrifice de sa vie, que s'il s'agissait de prévenir des homicides?

N'est-on pas unanimement d'accord pour demander au soldat appelé à défendre la frontière de son pays contre une invasion, qu'il coure à une mort parfois certaine? Vous direz peut-être : — Si le condamné tombait glorieusement comme le guerrier, à la bonne heure, mais on le couvre d'ignominie. Dans de pareilles conditions, le sacrifice de la vie peut-il être obligatoire? — Que résulte-t-il de cette considération, répondrai-je? Qu'à un certain point de vue tout spécial, le sacrifice que nous réclamons du malfaiteur est plus grand. C'est vrai ; mais aussi n'est-il point dû plus rigoureusement? Le soldat n'est point, comme l'agent dont

Digitized by Google

nous parlons, l'auteur du péril. Puis il y a presque toujours un soupçon et même fort grave de culpabilité intérieure, contre ceux qui, dans notre théorie, doivent à la société le sacrifice de leur existence. Nous l'avons dit : ce n'est que dans l'hypothèse où de graves attentats seraient le résultat d'une erreur répandue et obstinée, qu'un État pourrait avoir besoin de la réparation suprême, malgré le défaut certain de culpabilité intérieure. Comment, dès lors, pourrait-on exciper de l'ignominie qui accompagne ordinairement le dernier supplice, pour dispenser de la mort le criminel dont l'immolation est utile ? Que si le cas très rare que nous avons réservé venait à se produire, si un malfaiteur intérieurement innocent était immolé à l'intérêt public, assurément on honorerait le souvenir de cette victime. L'argument d'analogie entre ce que l'on réclame, sans hésiter, du défenseur de la patrie, et la réparation suprême, subsiste donc.

329. Ma seconde proposition me paraît maintenant démontrée.

Je ne l'ai point établie sur l'autorité de la tradition. Cependant on est bien fort, quand pour justifier une institution on peut dire : Il en a toujours été ainsi. Une raison de cette valeur ne mérite pas le dédain, et M. Faustin Hélie s'est montré quelque peu fier quand il a écrit :

« Ce dernier argument ne nous paraît pas avoir une grande puissance. Si la longue application d'une coutume suffisait pour établir sa légitimité, toutes les tortures, tous les supplices, toutes les servitudes auraient leur justification. Les siècles auraient donné un titre irréfragable à l'esclavage, au servage, à tous les despotismes, à toutes les spoliations, à toutes les cruautés pénales. Toutes les protestations du droit auraient été stériles, tous les cris de l'humanité outragée étouffés. Il ne suffit plus de dire : cela existe parce que cela a toujours existé, il faut prouver que

Digitized by Google

ce qui existe est conforme au droit, à la raison. » (Théorie du code pénal, t. I, p. 98).

Quoi qu'en pense le savant auteur, un passé aussi ancien et aussi invariable que l'est celui de la peine de mort est un argument puissant. Jamais les spoliations, les tortures, et autres supplices n'ont obtenu l'adhésion universelle au même point que la peine capitale. La légitimité de la réparation suprême n'a presque jamais eu pour adversaires que des hommes peu nombreux auxquels le reste de leur doctrine et, pour certains, leurs accointances avec des criminels ou même leurs propres fautes, étaient loin de donner de l'autorité dans la question. Quand des législateurs et des publicistes, après avoir renversé l'édifice social, ordonné ou provoqué des massacres, viennent déclarer illégitime la peine de mort, peuvent-ils être pris au sérieux ? M. Faustin Hélie dit aussi que c'est de nos jours seulement que les esprits refusent de suivre aveuglément la tradition. Mais ce reproche est-il fondé ? Nos ancêtres n'ont-ils pas renversé les traditions païennes ?

Evidemment, je ne pouvais pas non plus pour justifier un châtiment qui est la privation de la vie, alléguer le droit que, dans une certaine mesure, nous reconnaîtrons bientôt à un État, d'exiger d'un malfaiteur des garanties d'amendement. Il s'agit ici de faire disparaître l'agent et non de le corriger.

Nous croyons avoir établi le droit possible d'un État à la réparation suprême. Mais si nous nous arrêtions là, nous aurions fait une œuvre vaine. Ce droit, en effet, n'est que théorique, si un malfaiteur ne doit point s'en rapporter à son souverain, relativement à cette question ; le crime commis fait-il naître le besoin de la réparation suprême ; le droit à cette réparation existe-t-il ?

330. De là notre troisième proposition.

Un État, avons-nous dit, peut réclamer de l'auteur d'un

Digitized by Google

fait dangereux que, dans une certaine mesure, il s'en rapporte à la décision du souverain, relativement à la détermination des hypothèses dans lesquelles le droit social à la réparation suprême existera.

Je n'ai plus à faire la preuve de ce principe. Les hommes ne sont ils pas tenus d'accepter la direction commune donnée par celui qui constitue la force publique? Peu importe que le malfaiteur ignore son obligation : le pouvoir de ses semblables de réclamer de lui la réparation suprême, n'en reste pas moins conforme à la loi naturelle qui a sanctionné la volonté du souverain ; c'est donc, toujours un pouvoir légitime ou un droit.

Mais ce droit n'est pas absolu, et nous savons dans quelle mesure il existe. Lorsqu'il n'y a pas entre le péril social et la peine de mort cette proportion qui est la condition indispensable des prescriptions de la loi de charité, la volonté du souverain est impuissante à rendre le châtiment suprême obligatoire.

De plus, si la règle de l'assistance réciproque commande à l'un d'entre nous des sacrifices envers ses concitoyens, c'est à la condition que chacun sera tenu, selon les circonstances, de la même obligation. L'inégalité rendrait le sacrifice trop pénible et diminuerait l'importance du but, puisque celui-ci ne serait que partiellement atteint. Une condamnation à mort qui contreviendrait à ce principe de justice distributive, n'acquerrait donc point la force obligatoire.

Sauf ces restrictions, notre troisième proposition est incontestable.

331. Reste encore à exécuter cette décision à laquelle le malfaiteur doit se soumettre. Mais cela ne fait aucune difficulté. Celui qui par son pouvoir indirect d'obliger a rendu pratique le droit de l'État, possède nécessairement le pouvoir d'user de contrainte pour exécuter sa décision. La société, en effet, ayant droit à ce que l'agent se sou-

Digitized by Google

mette à ce verdict, le souverain ne fait, en s'armant du glaive, que mettre ce droit en exercice. C'est ce que nous avons dit dans notre quatrième proposition : le souverain peut agir conformément au droit de la société.

332. La légitimité de la peine de mort est maintenant complétement démontrée. Nous pouvons résumer en un mot cette théorie. La légitimité du châtiment suprême ou le droit de glaive a pour fondement la loi d'assistance mutuelle C'est cette loi, en effet, qui, dans une certaine mesure, ordonne au malfaiteur de ne pas refuser à ses concitoyens le sacrifice de sa vie, lorsque, d'après le souverain commun, ils ont besoin de cette réparation. Nous sommes donc loin de nous être mis dans l'impossibilité d'expliquer la peine de mort, en posant ainsi la question de sa légitimité : le souverain peut-il exiger le sacrifice de la vie à titre de réparation d'un scandale ?

333. Il me reste à répondre aux objections.

La peine de mort n'est pas légitime, a-t-on dit, parce qu'elle ne tend pas à l'amendement du coupable ; le rôle de la justice pénale est de relever les coupables et non de les détruire.

A la première partie de cette objection, il est aisé de répondre que si le châtiment suprême n'a point pour but de ramener au bien le malfaiteur, cette considération n'est nullement déterminante, puisque la peine capitale tend à une autre fin légitime qui est d'empêcher plus efficacement le renouvellement du fait puni. D'ailleurs, est-il vrai que la peine de mort ne soit pas moralisante ? Tout au contraire. Il n'y en a point qui le soit au même degré. Mis en face d'une mort certaine et de l'éternité qui va s'ouvrir, quel est l'homme qui ne déteste ses égarements, s'il a péché, et ne se jette dans la miséricorde divine qui lui offre encore les jouissances célestes ? Et si, par exception, il est innocent, quelle tentation sans doute de s'abandonner à la colère ;

Digitized by Google

mais aussi quelle source de mérite, et quel titre, pour la victime, à la compassion infinie de Celui qui nous a faits ? Certes, je ne veux aucunement faire de ces considérations un argument en faveur de la peine capitale, pas plus que les auteurs de l'objection ne veulent prétendre que l'on peut punir sous prétexte de rendre meilleur ; mais, la légitimité du châtiment suprême une fois établie, je repousse la critique que l'on vient de faire de cette peine. Quant à la maxime que la justice pénale doit relever le coupable et non le détruire, elle sonne bien et généralement elle est vraie, car le châtiment suprême, d'après ce que nous avons dit, n'est utile et juste que s'il s'agit de défendre les intérêts les plus considérables ; mais tout ce qui précède démontre qu'elle ne peut être admise sans restriction.

Nous avons déjà répondu dans le chapitre III de la Ire partie, à ceux qui nous opposeraient la loi naturelle et le Décalogue qui prohibent le meurtre. Éclairés par la raison interprète de la volonté divine, nous voyons que l'interdiction alléguée n'est pas absolue, et fait parfois place à l'ordre divin d'accepter la mort sur le lieu du supplice non moins que dans la guerre.

La peine de mort, dit-on parfois, est irréparable, et d'autre part, le juge humain est faillible ; elle est donc illégitime.

Ainsi on allègue que l'erreur dans une condamnation capitale est irréparable. Cela est vrai ; mais on peut le dire d'une peine quelconque. Peut-on faire qu'un homme condamné par erreur et contraint pendant de longues années à un travail forcé, n'ait pas subi sa peine, ou peut-on par des indemnités effacer toutes les traces de cette méprise désastreuse ? Toutefois je conviens que plus la peine à appliquer est rigoureuse, et plus l'erreur doit être soigneusement évitée. En ce sens l'objection est vraie. Mais faut-il aller plus loin, et de ce que l'abus d'un droit est possible,

Digitized by Google

conclure que ce droit n'existe pas ? Aucun alors ne subsistera.

On reproche aussi à la peine de mort d'être inégale : horriblement redoutée de certains, il en est d'autres qu'elle effraie peu, et ces derniers sont principalement les plus grands scélérats.

Peut-être a-t-on exagéré cette inégalité ; elle existe cependant. Mais il n'y a point à s'en préoccuper. Sans doute, les peines doivent être extérieurement égales après deux méfaits qui mettent l'un et l'autre un État dans des périls semblables : autrement la loi d'assistance mutuelle qui ne demande pas qu'un citoyen fasse plus qu'un autre, proportion gardée, pour le bien de la société, ne sanctionnerait pas la rigueur exceptionnelle déployée contre l'un des malfaiteurs. Mais la justice distributive est ainsi observée autant qu'elle peut l'être, car il est impossible de mesurer les dispositions intimes, d'ailleurs souvent fort variables, d'une personne. La raison ne demande donc rien de plus. Si cette inégalité intérieure rendait la peine capitale illégitime, ne faudrait-il pas dire qu'il en est de même des autres châtiments ? Est-on prêt à admettre cette conclusion ?

Autre grief : la peine de mort est indivisible, elle s'applique indistinctement à des crimes qui n'ont pas tous la même gravité.

Mais non, cette uniformité n'est point nécessaire. D'abord, on peut et il faut réserver le châtiment suprême pour les crimes dont le renouvellement serait si funeste qu'il convient de le prévenir par l'exemple de la répression la plus sévère ; puis on peut encore établir des degrés dans le dernier supplice, soit au moyen de peines accessoires, soit en variant le genre de mort.

Les partisans de la théorie du Contrat social devaient à la logique de nier la légitimité du châtiment suprême (Voyez Beccaria, *Des délits et des peines*, ch. 17). Tous cependant

Digitized by Google

ne l'ont pas fait. Ainsi Rousseau nous dit que « c'est pour n'être pas la victime d'un assassin que l'on consent à mourir si on le devient » (*Du Contrat social*, l. II, ch. V). Mais cet argument est bien pauvre. Le philosophe de Genève oublie de prouver que les scélérats que l'on saisit chaque jour ont souscrit l'engagement qu'il suppose. Pourrait-on en trouver un seul ayant fait cette promesse? Ce n'est donc point en vertu du Contrat social qu'ils seront tenus de se laisser ôter la vie, et comme d'après le même auteur, cette convention imaginaire est la seule cause de tous les devoirs sociaux (L. I, ch. VIII), l'obligation de subir le châtiment suprême est impossible à démontrer. A la vérité, Rousseau ajoute que le perturbateur de l'ordre social peut être tué parce que c'est un ennemi (L. II, ch. V). Mais le besoin d'un argument lui fait alors oublier ce qui est écrit, dans une forme un peu trop absolue, du reste, au livre I, ch. IV de son ouvrage : « On n'a le droit de tuer l'ennemi que quand on ne peut le faire esclave. »

334. Par les arguments qui nous ont servi à établir la légitimité de la peine de mort, on démontrerait également que des peines accessoires peuvent être ajoutées au châtiment suprême. Nous ne comprenons point les auteurs qui admettent celui-ci et rejettent celles-là. Comment peuvent-ils dire que la société épuise son droit quand elle se débarrasse du malfaiteur? C'est illogique. Si cette raison est bonne, la peine capitale elle-même n'est pas légitime : l'emprisonnement ne suffit-il pas pour que la société soit débarrassée du scélérat ?

Pourquoi donc la peine de mort est-elle juste? Parce que dans les cas que nous avons déterminés, le sacrifice de la vie, si grand soit-il, ne peut, aux yeux de la raison, entrer en balance avec les intérêts moraux et matériels à sauvegarder. Tel est le motif pour lequel la loi de charité commande d'accepter la mort infligée par le souverain. Dès

Digitized by Google

lors, s'il s'agit de détourner les consciences d'une faute extraordinairement grave ou de préserver soit des existences particulièrement précieuses, comme celle d'un souverain, soit un bien social d'une importance tout exceptionnelle, une peine plus sévère que la mort pure et simple deviendra légitime.

Prenons spécialement l'exemple du parricide. La peine capitale est alors utile et légitime : les consciences qui par là seront éloignées plus efficacement de la tentation du meurtre, les existences qui seront ainsi conservées et ne le seraient pas si la répression était moins sévère, méritent qu'on agisse avec cette rigueur. Mais en outre, comme le crime du parricide est particulièrement coupable, il faut en détourner plus énergiquement que d'un meurtre ordinaire : le bien des consciences le veut. Il s'agit encore de préserver une institution sociale essentielle, la puissance paternelle. Sans doute, aux yeux de beaucoup, elle ne serait point amoindrie par une aussi monstrueuse offense ; mais cependant elle se trouverait plus exposée à des irrévérences de la part de certaines natures mauvaises. Après un parricide, la société a donc droit à une réparation plus complète que la mort simple.

Puis, il y a dans cette question des peines s'ajoutant au châtiment suprême un point de vue que l'on ne peut négliger ; c'est celui de la justice distributive. C'est ainsi qu'en punissant de la mort pure et simple le parricide, l'autorité s'ôterait le droit d'enlever la vie à un assassin ordinaire.

Nous ne sommes donc point de ceux qui reprochent au législateur français d'avoir voulu couvrir le parricide d'une ignominie plus grande (C. pénal, art. 13).

335. En ce qui concerne la détermination des cas où la peine de mort peut-être appliquée en France (Code pénal, art. 75-108, 295-304, 316, 434 ; Constitution du 4 novembre 1848 dont l'article 5 abolit la peine de mort en matière politique), je ne cache pas que ces textes me paraissent d'une indulgence excessive. Pourquoi le meurtre, sauf

Digitized by Google

l'excuse possible d'une indignation subite ou quelque autre semblable, ne serait-il point. en règle générale, puni de mort? Cette rigueur ne serait point une nouveauté (Faustin Hélie, T. III, p. 406). Un châtiment moindre est insuffisant. Ne s'agit-il pas de préserver les consciences de la tentation d'une faute très grave, et de protéger des existences imparfaitement sauvegardées par une peine trop douce? Pourquoi cette différence avec l'empoisonnement, car celui-ci peut, comme le meurtre, avoir lieu sans préméditation (Faustin Hélie, T. III, p. 522)? De même, nous croyons que le législateur ne devait pas supprimer la peine capitale autrefois infligée au vol commis dans les circonstances prévues par l'article 381. La peine de mort en matière politique, c'est-à-dire infligée à ceux qui renversent l'autorité civile ou tentent de le faire, me paraît éminemment juste, si cette autorité est légitime. Peut-on calculer le nombre des existences qu'un pareil forfait met en péril? Le danger des bouleversements sociaux fait que je ne serais pas toujours moins sévère pour un usurpateur qui voudrait se substituer à un autre. Mais je crois aussi à l'innocence du citoyen qui ouvre des hostilités avec l'approbation du souverain légitime renversé, à moins cependant qu'une restauration par les armes ne soit illicite (Voir la section IX).

Les faits de rébellion dans l'armée et les autres fautes des militaires ont des suites particulièrement graves; ces crimes compromettent la sécurité du pays et des personnes qui l'habitent. Il est de la dernière importance que ces fautes ne se renouvellent point, et l'État où elles se produisent a droit qu'elles soient réprimées avec une rigueur spéciale. La peine capitale en matière militaire sera donc assez facilement légitime. Aussi notre Code militaire a-t-il multiplié les applications de ce châtiment.

J'ai terminé ce qui regarde la peine de mort. Dans les

Digitized by Google

développements qui précèdent, il est facile de trouver la solution de deux questions générales du plus haut interêt: quel est le fondement, et quelle est l'étendue du droit de punir? Je vais répondre à l'une et à l'autre.

Quel est le fondement du droit de punir?

336. Nous avons vu que le droit de glaive a pour fondement la loi d'assistance mutuelle.

Pareillement, à la suite d'actes funestes à un État, mais moins préjudiciables cependant que ceux dont nous avons parlé, la même loi prescrit au malfaiteur de ne point refuser à ses concitoyens tel ou tel sacrifice moindre que celui de la vie, lorsque, d'après le souverain commun, ils ont besoin de cette réparation moins sévère.

Le droit de punir ne repose-t-il pas encore d'une autre façon sur la loi de charité? Oui. En vertu de la même loi, la société a droit à des garanties d'amendement de la part du malfaiteur. Chacun sait que les récidives ne sont point rares. La loi d'assistance mutuelle commande donc au malfaiteur de ne pas refuser à l'État inquiété par lui des garanties d'amendement, et la même règle rend pratique ce droit social, parce qu'elle prescrit aux hommes d'accepter pour la détermination de leurs devoirs réciproques une direction commune efficace. Mais ce droit n'a pas grande importance à côté du droit à la réparation des scandales. Il ne saurait, en effet, permettre d'augmenter la peine que le souverain peut légitimement infliger après un méfait, pour décourager les imitateurs possibles de cet acte; en d'autres termes, il ne permet point de dépasser les limites de la réparation du scandale. Décourager les hommes disposés à imiter la faute commise, est évidemment plus essentiel que d'empêcher l'agent tout seul de récidiver. Et d'autre part, la fin la moins considérable ne demande pas à être atteinte par une seconde

Digitized by Google

peine. En même temps qu'il détourne d'un crime ceux qui auraient été tentés de le renouveler, un châtiment ne décourage-t-il pas l'agent lui-même ?

Quelle est l'étendue du droit de punir ?

337. Nous examinerons ce sujet aux deux points de vue de l'incrimination et de la pénalité : quels actes peuvent être punis, et dans quelle mesure peuvent-ils être châtiés ?

338. DE L'INCRIMINATION. — Tous actes nuisibles à un État, soit directement soit indirectement, peuvent être punis. Du moment où des intérêts moraux ou matériels sont menacés, la loi d'assistance mutuelle commande de ne pas refuser un sacrifice destiné à prévenir le renouvellement du méfait.

Le défaut de culpabilité intérieure n'est point un obstacle absolu. Telle est aussi, comme nous l'avons fait remarquer à propos de la peine capitale, la règle admise d'une manière générale par notre droit français. On dit souvent le contraire, il est vrai, et l'on fait une distinction entre les contraventions. d'un côté, et d'autre part les délits ou les crimes. « Le délit, dit M. Faustin Hélie, n'existe pas par le seul fait matériel : son élément essentiel est l'intention de nuire. Si cette intention coupable n'a pas dirigé l'agent, le fait n'est plus un délit ; il cesse d'être punissable à ce titre. » (T. VI, p. 285). Mais il me suffit de répéter que nulle part la loi n'exige la preuve de l'intention mauvaise ; il faut seulement, sauf l'appréciation du juge, que l'acte incriminé ait été fait sciemment et librement.

Non seulement, la culpabilité intérieure n'est pas nécessaire, mais l'autorité peut punir un acte ou une abstention que la conscience erronée de l'agent a prescrits. Si c'est par suite d'une fausse croyance qu'un citoyen refuse le

Digitized by Google

service militaire ou un serment, cette erreur ne change pas le droit de la société. A cause de sa conscience erronée, cet homme n'est pas obligé, j'en conviens ; mais le pouvoir de réclamer un sacrifice destiné à empêcher le renouvellement des faits que nous supposons, n'en reste pas moins conforme à la raison, ou légitime: il reste un droit.

339. DE LA PÉNALITÉ. — Dans quelles limites la répression doit-elle se maintenir? Le criterium de la pénalité, c'est la mesure du besoin de réparation ; c'est la gravité des intérêts moraux ou matériels menacés et la gravité de l'atteinte qu'ils subissent. Si en effet, le droit de punir ne vient pas seulement du droit des États à la réparation des scandales, mais encore du droit de ces sociétés à des garanties d'amendement, cependant cette seconde cause ne peut, nous le savons, permettre d'augmenter la peine.

Sur le principe qui vient d'être formulé, nous avons déjà fondé la légitimité de peines ajoutées au châtiment suprême, et spécialement la justification de l'article 13 de notre Code pénal. Une autre application intéressante est la distinction entre la tentative proprement dite et le crime manqué. Le législateur français (Code pénal, art. 2) ne distingue pas. Il inflige la même peine à un crime manqué et à un commencement d'exécution, lorsque le commencement n'a été arrêté que par une circonstance indépendante de la volonté de l'agent. C'est une injustice. Après une tentative, les intérêts matériels et la morale sont moins gravement menacés qu'après un crime manqué. Ils sont atteints, assurément ; mais après un crime manqué, ils le sont davantage. L'exemple donné est plus funeste, puisque c'est celui d'une volonté qui est allée jusqu'au bout du crime. Sans doute, l'auteur de la tentative a été arrêté par une circonstance indépendante de sa volonté ; mais néanmoins il n'a pas montré la même persévérance : qui sait si plus loin dans

Digitized by Google

l'accomplissement de son méfait, il n'aurait pas été retenu par le repentir? N'est-ce pas même parfois une certaine hésitation qui l'a rendu moins habile, moins prompt? La tentative ne porte donc pas autant au mal que le crime manqué. Elle ne compromet pas au même degré les intérêts moraux et matériels. Par conséquent, elle doit être moins énergiquement réprimée. Toutefois n'insistons point : le législateur français ne donne-t-il pas aux magistrats et aux jurés le moyen de réparer l'erreur qu'il a commise? Ne sont-ils pas libres de choisir entre un minimum et un maximum, d'admettre des circonstances atténuantes?

On pourrait critiquer aussi l'assimilation faite par l'article 2 de notre Code pénal entre le crime manqué et le crime que nous appellerons consommé. Le premier n'encourage pas au mal comme le second.

Telle est l'étendue du droit de punir au point de vue de la pénalité. Si la faute de l'agent n'est pas sans excuse, si des circonstances l'atténuent, la répression doit être moins sévère, car l'encouragement au mal est moins grand. Mais le criterium de la pénalité reste le même, et n'est jamais remplacé par le degré de culpabilité intérieure de l'agent. Si le souverain a le pouvoir d'infliger une peine, c'est par l'intermédiaire de la loi d'assistance réciproque. Le point de vue qu'il faut toujours envisager directement, c'est donc le droit de la société soit à des garanties d'amendement, soit surtout à une réparation destinée à décourager les imitateurs possibles d'un acte funeste. Bref, la question d'intention ne peut pas être négligée, mais elle rentre dans celle de la gravité des intérêts moraux ou matériels menacés, et de l'atteinte qu'ils subissent.

Nous avons vu que pour déterminer l'étendue de la peine, c'est uniquement au point de vue de la réparation du scandale qu'il faut se placer. Mais il est clair qu'accessoirement le souverain doit se préoccuper de choisir la peine la

Digitized by Google

plus favorable à la moralisation de l'agent, celle qui offre plutôt les garanties d'amendement auxquelles la société a droit. C'est ainsi qu'à l'emprisonnement en commun, l'autorité doit préférer le régime cellulaire, à la condition de n'en pas faire une institution contre nature, et de comprendre que ce régime doit être la substitution des bonnes influences aux compagnies dangereuses.

Il résulte de ce qui précède que le caractère principal d'une peine est d'être exemplaire. Ce n'est que subsidiairement que l'autorité doit s'attacher à faire du châtiment une expiation, si l'agent est coupable, et une préparation à un meilleur avenir. En d'autres termes, si la peine doit être expiatoire et moralisante, tel n'est cependant pas le but qu'il faut considérer principalement : on s'exposerait à dépasser les vraies limites de la pénalité ou à rester au dessous.

C'est évidemment l'auteur du fait préjudiciable et lui seul qui doit être châtié. Même lorsque le malfaiteur ne peut être connu, le souverain n'a pas le droit de frapper un innocent. Loin d'être profitable à l'État, cette rigueur lui serait funeste. La vertu serait découragée, et les méchants se diraient, non sans raison, que le souverain ne recherchera plus le coupable avec persévérance, après avoir sacrifié le juste. Les peines doivent donc être personnelles. Mais ce principe ne s'oppose nullement à ce que parmi des personnes dont la culpabilité est, au même degré, moralement certaine, une seule soit châtiée. La justice distributive ne condamne pas non plus cette modération, lorsque les coupables sont tellement nombreux qu'ils n'est pas de l'intérêt de la société de les punir tous. Cette loi, comme toutes les autres, doit être interprétée raisonnablement. Le principe de la personnalité des peines n'est pas non plus violé, si indirectement l'union qui existe entre l'agent et d'autres personnes fait que la répression atteint aussi ces

Digitized by Google

dernières. Cet inconvénient presque inévitable ne saurait empêcher le droit de la société. S'il fallait en tenir compte, tout châtiment deviendrait impossible : quelle qu'elle soit, une peine ne flétrit-elle pas plus ou moins la famille du condamné? Ne soupçonne-t-on pas une éducation ou des traditions mauvaises que les proches de cet homme ont peut-être partagées?

De là l'idée qu'il faut se faire de la confiscation. Elle peut être légitime, parce que c'est l'agent lui-même qu'elle frappe. A la vérité, elle atteint aussi les enfants; mais nous venons de voir que cette raison n'est pas concluante. Toutefois nous ne croyons pas que la confiscation pût trouver place, je ne dis point dans une législation moderne, mais dans notre système pénal actuel. L'infraction est-elle sans grande conséquence? La confiscation serait alors un châtiment excessif. La faute est-elle très grave? Elle entraînera soit la mort, soit une peine perpétuelle ou de très longue durée. La confiscation atteindrait donc moins le condamné que sa famille. Ce résultat ne serait ni rationnel, ni légitime.

Ajoutons encore que, conformément au principe de la justice distributive, les peines doivent être égales; ou plutôt, car cette formule consacrée n'est pas claire, elles doivent être déterminées sans acception de personnes. Mais cela n'est pas un obstacle à la diversité de châtiments également rigoureux. Pourquoi, par exemple, différentes juridictions devraient-elles infliger de la même manière le dernier supplice? Si nous voyons un soldat coupable tomber sous les balles au lieu d'incliner sa tête sous la guillotine, pouvons-nous penser à protester?

340. Je viens de déterminer le fondement et l'étendue du droit de punir. Toutefois ma tâche n'est point entièrement remplie: pour mieux mettre en lumière notre doctrine, il faut passer en revue les systèmes qui lui sont parfois préférés.

C'est d'abord celui du Contrat social. Nous connaissons

Digitized by Google

déjà la théorie pénale de ceux qui veulent croire à ce pacte et rester logiques. Cette convention, disent-ils, est le fondement et détermine l'étendue du droit de punir. J'ai répondu plus haut en niant l'existence de ce contrat. Il ne saurait donc légitimer aucun châtiment, pas plus une légère amende que le dernier supplice.

Souvent on fait de la nécessité ou de l'utilité, la base et la mesure du droit de punir. Le fondement du droit de punir, « c'est la nécessité même des choses », dit M. Faustin Hélie (I, p. 15). Je ne méconnais point que les auteurs qui parlent ainsi sont loin de se tromper absolument. N'enseignons-nous pas nous aussi que la cause de la peine, ce sont les exigences des intérêts moraux et matériels menacés, ou, en d'autres termes, le besoin social, l'utilité d'une répression qui répare le scandale et soit une garantie d'amendement? N'est-ce pas ce besoin social qui fait que la loi de charité commande au malfaiteur de ne pas refuser de subir une peine? Et puisque l'étendue du châtiment se détermine d'après la gravité des intérêts menacés et la mesure dans laquelle ils sont atteints, ne peut-on pas dire que l'étendue du droit de punir, c'est l'utilité bien comprise, calculée d'après la gravité des intérêts qu'il s'agit de préserver et d'après la grandeur du péril où ils se trouvent? Il n'y a donc point d'erreur dans le système de la nécessité ou de l'utilité, à moins que l'entendant mal on ne fasse de l'utilité matérielle seule, la cause et la mesure de la répression.

Mais nous faisons à cette théorie un reproche capital : c'est de ne rien expliquer. Qu'importe que la répression soit indispensable ou utile au bon ordre parmi les hommes, si les perturbateurs ne sont pas tenus, de par la loi d'assistance mutuelle, en premier lieu de fournir à leurs concitoyens une réparation et des garanties d'amendement, puis d'accepter relativement à la détermination de la peine la décision du souverain de l'État menacé?

Digitized by Google

La même critique s'adresserait à ceux qui fonderaient simplement le droit de punir sur la nécessité d'une sanction pénale pour assurer l'observation des lois. De plus, non seulement ce système ne serait pas concluant, il constituerait une erreur. Il nous forcerait à conclure qu'un acte ou une abstention ne peuvent être châtiés qu'après avoir été l'objet d'une défense ou d'un ordre positifs. Or, si cette règle est généralement vraie, nous avons prouvé plus haut qu'elle ne l'est cependant pas toujours.

341. Toute différente des trois systèmes que nous venons de citer, est la doctrine de Grotius et de beaucoup d'auteurs plus anciens. « Pour punir légitimement, dit Grotius, il faut avoir le droit de punir; or le droit vient du mal que le criminel a fait.» (*De jure belli et pacis*, L. II, c. 20, § 3). Le fondement du droit de punir serait donc une délégation reçue de Dieu, non pas une délégation quelconque, sans quoi la proposition serait indiscutable : tout pouvoir vient de Dieu ; mais une délégation à l'effet de faire expier ou d'effacer la faute elle-même, le péché. D'autre part dans le même système, le droit de punir aurait l'étendue nécessaire pour assurer l'expiation. C'est sans doute la même doctrine qui a été soutenue par Kant, lorsqu'il a dit : « La peine doit toujours être décernée contre le coupable par la seule raison qu'il a délinqué. » (*Eléments métaphysiques de la doctrine du droit*, p. 199). Ce système est appelé celui de la justice absolue, probablement parce que d'après lui, l'autorité, se plaçant à un point de vue absolu, châtie un acte, non point à cause du scandale à réparer et des garanties d'amendement à obtenir, mais à cause de la malice intrinsèque de la faute dans l'agent.

Si élevée que paraisse cette doctrine, nous n'hésitons nullement à la repousser, comme déjà nous l'avons fait en parlant du droit de glaive, et plus récemment à propos de l'étendue de la pénalité. Où est la preuve de cette prétendue

Digitized by Google

délégation faite par Dieu aux souverains civils, pour assurer dès ici-bas l'expiation de nos fautes prises en elles-mêmes? A coup sûr, la nécessité ne saurait être alléguée: ce qui est nécessaire, c'est la réparation du scandale dans la mesure du préjudice moral et matériel de la société. De révélation, je ne sache point qu'il y en ait à cet égard. Qu'en plus de la répression sanctionnée par la loi d'assistance mutuelle en vue de la réparation du scandale et des garanties d'amendement, le coupable mérite encore d'être châtié, cela peut être suivant les cas; mais doit-il accepter de l'autorité civile ce supplément de peine? Qu'est-ce qui rendra obligatoire la volonté du souverain, car, je le répète, la preuve d'une délégation de la justice divine à l'effet de faire expier le crime en lui-même fait défaut?

Puis, ne suffit-il pas de démontrer les conséquences de cette erreur pour détourner d'elle tous les suffrages? Seuls les actes faits avec intention mauvaise seraient susceptibles de poursuites. Jamais de peines pour ceux qui de bonne foi désobéissent aux lois, même aux lois de police. Dira-t-on que la malice peut être présumée? Ce serait l'abandon de la théorie que l'on veut soutenir, car on ne peut parler de justice divine ou d'expiation là où, en fait, il n'y a point de faute. Aussi ne peut-on davantage, dans ce système, alléguer que l'autorité peut considérer en lui-même l'acte mauvais et faire abstraction des circonstances absolutoires. Ce serait un nouveau désaveu. D'autre part, la pénalité serait toujours insuffisante. Qui peut dire que les épreuves d'ici-bas, même les plus cruelles, infligées à la suite d'un péché l'expient pleinement?

342. Frappés de la rigueur excessive à laquelle conduirait parfois le système que nous venons d'examiner, de nombreux auteurs, parmi lesquels Rossi, ont proposé de limiter la justice absolue par l'utilité sociale. Mais cette modification laisse subsister l'autre défaut de la théorie de

Digitized by Google

Grotius : les infractions commises sans intention mauvaise ne seront point susceptibles de châtiment.

343. La vraie théorie sur le fondement et l'étendue du droit de punir ou de la justice pénale, ce serait plutôt l'utilité sociale, en comprenant sous ce nom le bien des âmes ou la pratique de la vertu comme les intérêts matériels ; la vraie théorie, c'est, pour parler clairement, celle de la loi d'assistance donnant aux États droit à la réparation des scandales et à des garanties d'amendement, dans une mesure proportionnée à la gravité des intérêts compromis et au péril qui les menace.

Dans notre doctrine, le droit de punir est tout à la fois plus et moins étendu que dans le système de la justice absolue, puisque des actes non coupables pourront être châtiés, et que d'autre part la répression se bornera à la réparation du scandale. Dans la théorie de la justice absolue limitée par l'utilité sociale, le droit de punir est moins étendu que dans la nôtre : elle ne peut expliquer la répression d'actes faits ou d'abstentions gardées sans intention coupable.

Notre système n'a peut-être pas, au premier abord, la sublimité des deux précédents ; mais il faut premièrement rechercher la vérité. C'est l'exemple qu'en notre matière donnent Isidore de Séville et le *Corps de droit canon* qui a reproduit ses paroles :

« Les lois sont faites pour comprimer par la crainte l'audace des hommes, pour donner la sécurité à l'innocence au milieu des méchants et pour retenir la méchanceté elle-même par la crainte du châtiment. » (1).

(1) « Factæ sunt autem leges ut earum metu humana coerceatur audacia, tutaque sit inter improbos innocentia, et in ipsis improbis formidato supplicio refrænetur nocendi facultas. » (L. V. *Etymologiarum*, c. 20. — *Corpus juris canonici*, *Decretum Gratiani*, Prima pars, Distinctio IV, Causa I).

Digitized by Google

Du reste, à bien considérer, notre doctrine n'a pas moins d'élévation que les deux théories de la justice absolue et de la justice absolue tempérée par l'utilité sociale. Qu'est-ce qui fait leur noblesse? C'est que leurs partisans veulent le rétablissement de l'ordre moral dans l'agent. Eh bien! Nous, nous le voulons dans la société; et de plus, nous le voulons, accessoirement il est vrai, dans le coupable lui-même. La citation que nous venons de faire, n'exprime pas, en effet, toute notre pensée. D'après Isidore, le droit de punir semble n'avoir d'autre objet que les actes nuisibles aux intérêts matériels, et le châtiment paraît avoir pour but exclusif la réparation du scandale. Pour nous, au contraire, nous ne distinguons pas entre les actes funestes aux intérêts physiques et ceux qui portent uniquement atteinte au bien moral. D'autre part, nous disons que le souverain a le droit et le devoir de tendre à l'amendement du coupable.

344. Assez souvent on dit : La société a le droit de punir parce qu'elle a celui de se conserver. Je n'adopte point cette formule. Elle n'explique rien, car il s'agit de savoir si ce droit de conservation existe sous la forme de droit de punir. Puis c'est du droit de punir de la société que l'on parle; or, ce n'est point la société qui punit, c'est le souverain. Il est vrai que celui-ci ne fait que rendre pratique le droit de l'État qu'il gouverne; mais cependant la netteté et l'exactitude gagneraient à ce que l'on ne parlât point du droit de punir de la société.

Peut-on dire que la société a le droit de punir parce qu'elle a le droit de se venger? Non certes, si l'on entend qu'un peuple peut frapper pour donner satisfaction à sa colère après un attentat. Tel est effectivement le sens habituel de l'expression qui nous occupe; mais s'il arrivait, par hasard, qu'on prît le droit de vengeance dans le sens du double droit à la réparation des scandales et à des garanties d'amendement, il n'y aurait plus, après avoir regretté une

Digitized by Google

expression pour le moins équivoque, qu'à rappeler que ce n'est point la société qui punit.

§ IV.

Qui la souveraineté politique peut-elle obliger ?

345. Trois questions se présentent :

1° La souveraineté politique s'étend-elle sur les enfants et les insensés ?

2° Un souverain s'oblige-t-il lui-même par ses propres décisions ?

3° Le souverain d'un groupe d'hommes peut-il obliger des personnes étrangères à cette société ?

PREMIER POINT.

La souveraineté politique s'étend-elle sur les enfants et les insensés ?

346. Cette dernière expression fait suffisamment connaître dans quel sens nous prenons le terme d'enfants.

Il est d'abord évident que l'autorité civile s'étend sur les personnes dont nous parlons, pour empêcher la violation de leurs droits, qu'ils soient précis par eux-mêmes ou qu'ils le soient devenus grâce à la loi de la soumission à une direction commune efficace. En un mot, la main du souverain les protège.

Mais est-il parfois permis à l'autorité, sinon, d'obliger ces personnes, puisqu'elles ne sont pas actuellement capables de voir une nécessité de raison, du moins d'user de contrainte vis-à-vis d'elles ? Certainement. Il peut les forcer à ne pas se nuire à elles-mêmes, et à respecter les droits

Digitized by Google

du prochain, sans distinction entre ceux qui résultent directement de la nature et ceux qui doivent l'existence à la volonté du souverain sanctionnée par la loi de sociabilité. Peu importe, en effet, que l'enfant ou le fou ne soient pas obligés. Les pouvoirs qui seraient légitimes à l'égard d'autres personnes, ne le sont pas moins vis-à-vis de celles dont il s'agit ; ce sont toujours des pouvoirs selon la raison ou des droits. Spécialement, elles n'échappent point à la règle de la soumission à une direction commune efficace, car la raison n'admet pas de restriction de ce genre : elles ont, et tout particulièrement, le profit de l'assistance mutuelle ; il faut qu'elles en aient également les charges. C'est ainsi que les lois qui concernent les biens s'appliquent aux enfants et aux insensés. De plus, il est évident que le souverain peut obliger par ces dispositions les personnes qui ont la garde des incapables.

DEUXIÈME POINT.

Un souverain s'oblige-t-il lui-même par ses propres décisions ?

347. L'autorité civile oblige, soit en mettant par la contrainte légitime dans la nécessité rationnelle de ne pas résister, soit par l'intermédiaire de la loi de l'union entre les hommes. Il est manifeste qu'un souverain ne peut s'obliger par le premier de ces moyens. Se figure-t-on un homme ou un être collectif usant de contrainte sur eux-mêmes ? Toutefois remarquons que s'il est impossible à un être collectif de se faire violence à lui-même, rien ne s'oppose à ce qu'il use de contrainte envers un de ses membres.

Mais de la seconde manière, un souverain se trouve obligé par son fait et nécessairement, à moins d'une cause de

Digitized by Google

dispense. Cette vérité nous paraît très simple. Les règles établies par le pouvoir tirent leur force de la sanction donnée par la loi de l'assistance mutuelle. Or, cette loi oblige le souverain autant que les autres citoyens. Elle lui prescrit donc de se conformer aux règles qu'il a posées.

Peut-il de plus être légitimement contraint à les observer? Ce qu'il lui est impossible de pratiquer sur lui-même, est-il permis à d'autres?

En premier lieu, pourquoi non, si le souverain a pris un engagement exprès ou tacite en ce sens : s'il a reconnu, par exemple, comme font de nos jours tous les souverains qui jurent des constitutions, le droit des tribunaux de lui faire application des lois, et de mettre à cette fin des agents de la force publique en mouvement?

Secondement, il en sera de même si un souverain trouve cet ordre de choses déjà anciennement établi. Le bien commun, à défaut de pacte, fera une obligation à ce chef de ne point déroger à l'usage. Et dans cette seconde hypothèse comme aussi dans la précédente, ce ne sera point seulement en cas de contradiction flagrante entre les règles publiées ou maintenues par le souverain et sa manière d'agir, que la contrainte envers lui sera légitime. Il sera obligé, dans la même mesure qu'un particulier, d'accepter l'interprétation des juges ordinaires ou d'autres magistrats que l'usage désignera, et il devra se soumettre à la contrainte exercée conformément à cette sentence. La charité et la justice distributive lui feront ce double commandement.

Abstraction faite de pacte ou d'usage, l'emploi de la force contre le souverain est-il permis? Certainement, en principe. Chacun de nous n'a-t-il pas en germe le pouvoir d'empêcher ce qui est mal ou les violations de droits. Or, le chef qui, sans cause légitime de dispense, s'affranchit des règles qu'il a posées ou de celles de ses prédécesseurs qu'il a maintenues, ne commet-il pas une faute, ou du moins

Digitized by Google

ne viole-t-il pas un droit : celui de ses surbordonnés à ce qu'il agisse selon les lois ? Surtout, les hommes qui veillent à l'observation de la loi que le souverain va enfreindre, ont le pouvoir d'user de la force contre lui : ils pourront plus facilement exercer cette prérogative sans causer de trouble dans l'État. Et, comme plus haut, dans le cas de contradiction douteuse entre les règles publiées ou maintenues par un souverain et sa manière d'agir, il sera naturellement obligé d'accepter des juges et de se soumettre à la contrainte exercée conformément à leur sentence. Il y a donc de plein droit un recours devant la justice contre les actes privés ou publics du souverain, illégalement faits. Toutefois la troisième hypothèse est bien différente des deux premières. Faute de l'avoir promis ou d'y être obligé par l'usage, le souverain refusera bien plus facilement de se soumettre, et ainsi, pour éviter le mal habituellement plus grand d'un conflit, les hommes dont nous avons parlé devront eux-mêmes éviter d'intervenir. Parfois, d'ailleurs, cette résistance sera fondée. Elle pourra l'être, notamment, quand la loi qu'il s'agira d'appliquer au souverain infligera une peine corporelle ou infamante. Fréquemment, en effet, le souverain demeurera le chef légitime, malgré son délit: il restera, par exemple, le mieux en mesure de procurer le bien commun. Il faut donc se garder de lui enlever par l'infliction d'une peine, le prestige qui rend le commandement plus facile et plus doux.

348. De ce qui précède, résulte une conséquence qui n'est pas sans intérêt. C'est que celui qui est habituellement et légitimement souverain, peut, en certaine occurrence, être justement le sujet d'hommes qui pour le reste sont ses subordonnés. L'on ne peut donc pas affirmer sans distinction que l'unité de la souveraineté est indispensable à celle de l'État. Là où deux pouvoirs civils suprêmes agissent simultanément, il y a sans doute deux sociétés civiles parfaites ;

Digitized by Google

mais il n'est pas impossible, il faut même, qu'un souverain soit, à son heure, passible de la contrainte. Il faut qu'il soit le justiciable ou le sujet du tribunal qui applique ordinairement la loi : ou bien, à tout le moins, le souverain doit relever d'une juridiction spéciale.

349. Pour nous la question de savoir si le souverain s'oblige lui-même par les règles qu'il établit, ne présentait point de difficulté ; mais elle est très embarrassante et même inextricable, me semble-t-il, pour ceux qui font rentrer dans la souveraineté politique un pouvoir direct de commander. Si les lois civiles tirent leur force d'un pouvoir d'obliger résidant dans la personne du souverain, et non de la simple sanction de la loi naturelle, comment étendre l'empire de ces règles sur l'homme ou l'être collectif qui les a faites ? Nous ne pouvons pas nous obliger nous-mêmes ; et quand il en serait autrement, si le possesseur de l'autorité n'a pas voulu faire usage contre lui même de ce pouvoir sans lequel, dit-on, une loi civile ne peut s'établir, comment celle-ci existerait-elle par rapport à lui ? Les partisans de cette doctrine que nous avons déjà combattue, se sont bien rendu compte de ces obstacles. Tous ont cependant compris qu'à moins de braver le bon sens, il fallait absolument reconnaître que le souverain se trouve obligé par ses lois. Mais comment faire cadrer cette solution avec leur théorie ? Différents moyens ont été essayés. Il en est un que je veux mentionner, parce qu'il confirme notre manière de voir sur la nature de la souveraineté civile. Cette explication, c'est celle à laquelle Suarez a recours. Il s'exprime ainsi :

« Toute puissance législative vient de Dieu..... Or, non seulement dans l'ordre de la grâce, mais aussi dans l'ordre de la nature, lorsque Dieu donne à un législateur humain le pouvoir de faire des lois, il veut qu'elles aient une application générale, qu'elles obligent la société elle-même considérée comme formant un seul tout. Le souverain est donc obligé

Digitized by Google

par ses propres lois. La mineure est prouvée par les exigences du bien commun qui est la fin de l'autorité législative. Ce pouvoir est établi dans l'intérêt des hommes et non à leur préjudice. » (1).

Ainsi, le souverain est obligé par ses décisions, parce que Dieu considéré comme auteur de la nature le veut ainsi. Et pourquoi le veut-il ? Parce que le bien commun le demande : « Probatur minor ex ipsa necessitate communis boni... » Le souverain est obligé par ses lois, parce que la loi qui nous commande de faire des sacrifices pour le bien commun, ou la loi de charité, d'assistance mutuelle, prescrit à ce chef de se conformer aux règles qu'il a posées. Je me garderai bien de critiquer cet enseignement, car j'y vois une nouvelle justification du nôtre. Si la loi naturelle, en effet, opère comme il vient d'être dit par rapport au souverain, pourquoi ne pourrait-elle pas atteindre de la même manière les citoyens ? Par conséquent, les règles civiles peuvent s'établir sans un pouvoir direct de commander. Cette prérogative n'est donc pas nécessaire parmi les hommes, et ainsi disparaît le seul argument possible en faveur de ce pouvoir. Il n'existe pas. C'est ce que nous avons toujours soutenu. On peut dire, il est vrai, que l'extension d'une règle aux actes du souverain n'est pas la même chose que l'établissement de cette même disposition. Mais cette réponse n'est nullement concluante. Si la loi naturelle prescrit au souverain de se conformer aux règles

(1) « Omnis potestas legislativa est a Deo.... Deus autem, non solum ut auctor gratiæ, sed etiam ut auctor naturæ, vult legislatorem humanum non habere potestatem ad ferendas leges, nisi cum universali obligatione illarum, quæ totam rempublicam ut constantem ex corpore et capite comprehendat ; ergo. Probatur minor ex ipsa necessitate communis boni, ad quod hæc potestas ordinatur : datur enim in ædificationem non in destructionem. » (*De legibus*, L. III, c. XXXV, § 11)

Digitized by Google

qu'il a établies la raison ne voit-elle pas aussi clairement que les hommes doivent s'en rapporter à une direction commune efficace, relativement à la détermination de leurs devoirs réciproques? Dès lors, pourquoi les règles civiles ne seraient-elles point pour les sujets, aussi bien que pour le souverain, une application seulement de la loi naturelle? A la vérité, le devoir du souverain se rattache à la justice distributive en même temps qu'à la charité : il a le profit de l'assistance mutuelle, il doit en supporter aussi les charges. Mais Suarez n'invoque point la justice distributive, il reconnaît donc suffisant le motif de charité. Et il se met ainsi, nous le répétons, dans l'impossibilité d'établir que la souveraineté politique comprend un pouvoir direct de commander. En d'autres termes, le grand théologien ne trouve point, me paraît-il, d'autre moyen de se mettre d'accord avec le bon sens dans la question plus haut traitée, que d'abandonner sa théorie sur la nature de l'autorité civile.

TROISIÈME POINT.

Le souverain d'un groupe d'hommes peut-il obliger des personnes étrangères à cette société?

350. Certainement, et même, dans une certaine mesure, des deux manières que nous connaissons. Cela peut se présenter dans plusieurs hypothèses que nous pouvons ramener à quatre.

Des hommes appelés étrangers dans un certain État, se trouvent sur son territoire, ou ils y possèdent des biens. Le souverain du lieu peut les empêcher de commettre ce qui est mal d'après la loi naturelle seule, ou de violer les droits qui existent abstraction faite de règles établies par

Digitized by Google

l'autorité. Il peut mettre obstacle à ce qu'ils se nuisent à eux-mêmes. De plus, ces hommes ne doivent-ils pas aux personnes qui les entourent, s'ils sont résidents, de se soumettre avec elles à un gouvernement commun ? Il est vrai seulement que ce devoir n'existe que dans une mesure restreinte, à cause des obligations que ces étrangers ont en un autre endroit. Et si, absents, ils possèdent des biens dans un pays qui n'est pas principalement le leur, ne sont-ils pas, à raison de cette propriété qui profite de la paix publique, tenus d'abord de contribuer aux frais qu'entraîne le maintien du bon ordre ? Ne sont-ils pas obligés aussi,dans les limites de la loi de charité, de s'en rapporter, pour la détermination de ce devoir, à l'autorité territoriale ? Celle-ci a donc dans notre première hypothèse, le pouvoir direct et indirect d'obliger les étrangers. Pour plus de développements, on peut voir la section III de ce chapitre.

En second lieu, un résultat semblable se produit dans le cas d'annexion forcée, même illégitime. Lorsque les nouveaux sujets font le mal, violent un droit ou se nuisent à eux-mêmes, le souverain peut les empêcher : il a le droit de les mettre par la présence de la contrainte employée au service du bien, dans l'obligation de ne pas résister, quoique ce pouvoir ne soit pas légitime à tout point de vue, s'il est exercé par un conquérant injuste. D'autre part, aussi longtemps que cette situation se prolonge, les volontés de l'annexant peuvent seules servir de direction commune efficace : elles sont donc, dans la mesure ordinaire, sanctionnées par la loi de sociabilité.

Troisièmement, un souverain a un certain pouvoir d'obliger même les hommes qui paraissent complétement étrangers à son État. Il a toujours le droit de les empêcher de nuire aux biens ou aux âmes de ses sujets, et de les contraindre à réparer les atteintes commises, ou du moins à transiger, si le devoir de la réparation n'est pas précis. Ne

Digitized by Google

lui appartient-il pas de prendre la défense des siens ? A ce titre il peut encore, lorsque, par exception, la loi de charité impose une obligation précise à un peuple envers un autre, exiger l'accomplissement de ce devoir : alors, en effet, la société qu'il gouverne a un droit, et c'est ce droit qu'il exerce. Ainsi nous avons vu dans le chapitre précédent, que le chef d'un État peut quelquefois obliger un pays voisin à lui livrer passage ou à cesser de fournir des marchandises à l'ennemi.

Enfin, un État peut évidemment être empêché de commettre des impiétés, il peut être protégé contre lui même ou contre un autre par un souverain étranger ; or, dans ces hypothèses ce souverain obligera, puisque la contrainte employée par lui sera légitime et qu'il y aura nécessité de raison de ne pas résister. Ce pouvoir pourra même s'étendre plus loin. Supposez un souverain puissant qui a l'habitude d'être le protecteur de certains États. D'une façon permanente, il exerce le pouvoir de s'opposer à des violations de droits entre ces peuples, et il empêcherait, au besoin, les actes par lesquels une nation se nuirait à elle-même. C'est alors que développant ce rôle, il leur propose, dans tel ou tel cas où un intérêt mutuel est en jeu, une direction commune. Ces différentes nations ne peuvent-elles pas être obligées de la suivre ? Assurément oui. D'un côté, elles ont des devoirs réciproques, et d'autre part, comme le sacrifice du droit d'appréciation propre peut n'être rien au prix de l'avantage offert d'une direction commune efficace, il se peut que celle-ci soit imposée par la loi d'assistance mutuelle. Il s'agit, par exemple, de se réunir en conférence pour vider une question litigieuse ou d'accepter des règles d'humanité destinées à prévenir les excès de la guerre : d'un service d'ambulances à établir. En d'autres termes, cette loi de la soumission à une direction commune s'impose de la même manière aux États qu'aux individus. Seulement le fait qui

Digitized by Google

donne lieu à cette application, c'est-à-dire l'exercice du pouvoir d'empêcher les désordres, se produit bien plus rarement quand, au lieu d'individus, il s'agit de nations. Chacune d'elles constitue une force qu'il n'est pas facile de dominer. Toutefois ce qui est très difficile à un souverain isolé, l'est moins pour les chefs de plusieurs grands États, et l'Europe n'est pas loin de cette organisation.

§ V.

Par quels moyens la souveraineté politique peut-elle obliger?

351. Il y en a deux, l'un direct, l'autre indirect. Nous les connaissons. Aussi, mon but est-il principalement de faire connaître les dénominations que je me propose de leur donner dans les sections suivantes.

352. Le second de ces moyens s'appelle pouvoir législatif quand la volonté du souverain sanctionnée par la loi d'assistance, est une règle primordiale, un principe de conduite. Cette définition correspond à celle que nous avons donnée d'une loi. Le pouvoir indirect d'obliger prend le nom de pouvoir judiciaire, quand la volonté du souverain n'est qu'une décision concernant soit deux ou plusieurs parties dont l'une réclame quelque chose de l'autre, soit un homme convaincu d'être l'auteur d'un acte nuisible. Enfin, ce même pouvoir indirect devient le pouvoir administratif ou réglementaire, quand la volonté du souverain est un règlement, c'est à-dire n'est qu'une application d'un principe déjà posé, et n'est cependant pas un jugement. En un mot, la souveraineté politique, considérée comme pouvoir indirect d'obliger, c'est la souveraineté parlante, tandis que le pouvoir direct d'obliger exercé avec indépendance est la souveraineté agissante.

Digitized by Google

Avant de m'arrêter à cette dernière, je ferai une remarque importante sur les rapports des deux pouvoirs législatif et judiciaire. C'est qu'en théorie, le second n'est pas seulement le pouvoir d'obliger par l'application de lois déjà faites. Il n'est pas impossible qu'en face d'une hypothèse encore imprévue par les lois, le souverain ait le droit d'inaugurer dans une sentence une règle nouvelle à laquelle ce jugement servira de promulgation. Ce que nous avons dit du droit du souverain d'émettre des volontés obligatoires relativement à des actes passés, s'applique, en effet, aussi bien au pouvoir judiciaire qu'au pouvoir législatif. Mais nous nous hâtons d'ajouter, par une application également d'une restriction faite déjà, que si, en thèse, cette manière d'exercer le pouvoir judiciaire n'est pas nécessairement illégitime, elle est généralement inadmissible, surtout dans une société expérimentée. Il est bon ordinairement, et par conséquent il faut que le souverain borne son pouvoir judiciaire, soit qu'il l'exerce par lui-même, soit qu'il ait des délégués, à l'application des lois déjà existantes.

353. Le premier moyen par lequel la souveraineté oblige, ou son pouvoir direct, est désigné de plusieurs manières. Il est appelé pouvoir coercitif ou coactif ou encore exécutif. Sur la dernière de ces qualifications, je ferai trois remarques.

En premier lieu, on donne souvent aussi le nom de pouvoir exécutif au droit de juger, soit parce que les tribunaux commandent l'exécution de leurs sentences, soit pour cette raison que, conformément au principe que nous venons de poser, régulièrement ils se bornent à l'application des lois déjà existantes. Nous ne critiquons point cet usage. Seulement, en réunissant sous le même mot le pouvoir judiciaire et le pouvoir coactif, que l'on prenne bien garde qu'il s'agit de deux pouvoirs d'obliger de nature très différente, l'un qui, s'apppuyant sur la loi de l'assistance mutuelle, n'est

Digitized by Google

qu'un pouvoir indirect d'obliger, l'autre qui est un pouvoir d'obliger directement par la contrainte employée à empêcher le mal, les violations de droits ou les actes contre soi-même.

Secondement, le terme d'exécutif pris pour désigner la puissance coercitive, peut induire dans une erreur que, pour l'intelligence parfaite de cette matière, il importe de rejeter, bien qu'elle soit ordinairement très admissible comme règle pratique. Il ne faudrait pas croire que le pouvoir direct d'obliger n'existe nécessairement que pour l'exécution de lois déjà promulguées ou de jugements déjà rendus. Sans doute, il en doit être ainsi généralement, surtout dans les États expérimentés. Cette règle, en effet, est évidemment bonne, et partant elle s'impose au souverain Mais elle n'est pas toujours applicable. Supposez un peuple qui se forme; il est surpris par un crime non prévu dans sa législation. Le bien commun n'exige pas un châtiment immédiat, sans jugement préalable; mais il peut vouloir que l'agent soit arrêté pour rester à la disposition de la justice, et cet homme est tenu de se prêter à cette mesure qui est une première forme donnée par le souverain au devoir de réparation. Ou bien le peuple dont j'ai parlé est atteint d'un fléau qui réclame un remède instantané. Il n'a point de lois sur la matière; mais le souverain se met à détruire des objets ou des bâtiments, il expulse des personnes ou des animaux qui sont une cause de contagion. Si ces précautions sont sagement prises, la loi d'assistance les sanctionne en même temps que le souverain agit. Elle donne à la société le droit d'exiger que ces mesures ne soient pas entravées. La coercition se borne donc encore dans notre hypothèse à empêcher la violation d'un droit; le souverain est dans les limites du pouvoir direct d'obliger ou du pouvoir exécutif. Il serait facile de raisonner de même sur le cas d'agression subite de la part d'un ennemi. En d'autres termes, le pouvoir direct d'obliger ne se borne pas néces-

Digitized by Google

sairement à l'exécution de lois déjà promulguées ou de jugements déjà rendus, parce que, sans parler de faute ou d'injustice manifestes, il n'est pas impossible que le pouvoir indirect d'obliger et celui de contraindre s'exercent simultanément; il n'est pas impossible que la loi naturelle sanctionne des volontés que le souverain a émises en même temps qu'il usait de la force.

Troisièmement, il n'est pas rare que des hommes délégués par le souverain pour exercer le pouvoir exécutif aient en même temps le pouvoir administratif. En France, le Président de la République, les préfets et certaines autres autorités réunissent ces deux prérogatives. Aussi les deux pouvoirs administratif et exécutif sont-ils souvent compris sous l'unique dénomination soit de pouvoir administratif, soit de pouvoir exécutif.

En résumé, l'analyse vient de nous apprendre que dans les deux pouvoirs d'obliger qui appartiennent directement ou indirectement à un souverain, on en peut distinguer quatre, les pouvoirs législatif, judiciaire, administratif et exécutif. Nous savons aussi que pratiquement ils peuvent être réduits à trois, par suite de la réunion fréquente des deux derniers dans les mêmes personnes. Nous retenons donc la division de la souveraineté en pouvoir législatif, pouvoir judiciaire et pouvoir exécutif.

354. A ces trois pouvoirs, j'en ajoute cependant deux autres. Ce ne sont que des parties des pouvoirs législatif et exécutif; mais leur importance m'oblige à leur donner des noms spéciaux. Je veux parler du pouvoir fiscal et du pouvoir militaire.

Le pouvoir fiscal est le droit de lever des impôts. Il rentre dans les deux pouvoirs législatif et exécutif : dans le premier si l'on parle d'un ordre donné aux citoyens de payer une contribution, dans le deuxième si l'on considère le fait de la perception.

Digitized by Google

De même pour le pouvoir militaire. Par cette expression, j'entends le droit de commander à quelqu'un le service des armes et d'user de la contrainte pour l'obtenir, comme aussi de recourir à la force contre des adversaires dans une guerre juste. Cette définition est loin d'être étrangère au langage reçu. Commander aux soldats, soit dans la paix, soit dans la guerre, avec moyens de coercition, et user de légitimes violences à l'égard des ennemis, cela s'appelle souvent, en effet, exercer le pouvoir militaire. Mais on place exclusivement sous la dénomination de pouvoir exécutif le droit de prescrire à certains citoyens, par application des lois, d'entrer au service et de les y contraindre, ou en d'autres termes, le droit de procéder au recrutement. Le motif de cet usage est que ce soin, d'après nos lois, revient aux autorités exécutives ordinaires. Mais, sans blâmer ici l'organisation actuelle, il est évident qu'au point de vue de l'examen des règles à observer dans l'exercice du droit de recrutement, il y aurait inconvénient à séparer cette dernière prérogative de l'ensemble du pouvoir militaire. Telle est la raison pour laquelle l'expression de pouvoir militaire reçoit ici un sens général.

Nous distinguerons donc dans la souveraineté politique cinq moyens d'obliger : les pouvoirs législatif, judiciaire, exécutif, fiscal et militaire. Mais nous savons qu'ils doivent être ramenés à deux types.

Je termine par une observation assez importante. Il est bon, avons-nous dit, et il faut ordinairement qu'un souverain n'exerce le pouvoir de contraindre qu'en vertu d'une loi déjà promulguée ou d'un jugement déjà rendu. Mais je n'ai nullement enseigné que la puissance exécutive et le droit de faire des lois ou celui de rendre, en général, des jugements, ne devaient point appartenir au même homme ou au même être collectif. Nous verrons, au contraire, que la séparation des pouvoirs ainsi entendue est impossible dans le souverain.

Digitized by Google

ARTICLE II.

L'étendue de la souveraineté politique est-elle susceptible d'augmentation ou de diminution dans l'ordre naturel ?

355. La question est double. Subdivisons-la.

§ I.

L'étendue de la souveraineté politique est-elle susceptible d'augmentation dans l'ordre naturel ?

356. Oui, et cela peut arriver de deux manières.

En premier lieu, de même que la souveraineté politique peut résulter d'un contrat aussi bien que naître de plein droit, de même elle peut être augmentée par une convention. Ainsi, grâce à un pacte, un souverain pourrait acquérir le droit de commander dans son propre intérêt, ou à l'inverse, d'obliger les citoyens en vue de leur bien purement individuel.

Mais aussi, de même qu'un contrat qui attribue la souveraineté à quelqu'un n'est opposable qu'aux promettants, de même la clause qui étend l'autorité au-delà de ses limites purement naturelles n'oblige que ceux qui ont accepté cette stipulation.

En second lieu, quand, à la suite d'hostilités, un gouvernement s'établit légitimement dans une région, outre les pouvoirs ordinaires il peut comme vainqueur avoir d'autres prérogatives. Ces dernières ont été déterminées dans le chapitre précédent.

Digitized by Google

Ces causes d'augmentation sont indiscutables ; mais on ne les a peut-être pas toujours suffisamment mises en lumière.

§ II.

L'étendue de la souveraineté politique est-elle susceptible de diminution dans l'ordre naturel ?

357. Oui. Cet amoindrissement peut résulter directement ou indirectement d'une renonciation. Plaçons-nous successivement à ces deux points de vue.

358. Pourquoi, en premier lieu, le souverain ne pourrait-il renoncer par engagement à empêcher telle faute, telle violation de droit, tel acte contre soi-même, ou d'autre part, à émettre dans tel cas une volonté, qui, à raison des avantages qu'eût offerts son exécution, aurait été sanctionnée par la loi d'assistance mutuelle ? Il faut seulement réserver les circonstances où la charité ferait à celui qui commande, un devoir d'intervenir. Mais, sauf cette restriction, la doctrine qui précède ne nous paraît pas douteuse. Aussi nous croyons quelle n'est pas contestée.

Une objection se présente cependant, relativement à l'efficacité de cette renonciation. — L'usage de la contrainte pour empêcher le désordre n'est-il pas, en principe, permis à tout homme ? Sans doute, dira-t-on, lorsqu'au moment d'agir nous trouvons quelqu'un en possession de ce rôle, le besoin d'ordre nous fait le plus souvent un devoir de nous arrêter ; mais si le souverain abandonne ce poste, la place redevient libre. Le pouvoir direct d'obliger demeure donc dans sa plénitude ; seulement une partie a changé de mains. En ce qui concerne le pouvoir indirect, ajoutera-t-on, il est, à la vérité, difficile que le champ d'action abandonné par le gouvernement soit assez vaste pour que l'on sente

Digitized by Google

impérieusement le besoin d'une direction commune spéciale émanant de la nouvelle force publique qui a pu se constituer. Néanmoins cette hypothèse peut être faite, et alors la renonciation n'a, de nouveau, d'autre effet que de dépouiller celui qui l'a consentie. — Une distinction fera disparaître cette double difficulté. La restriction des droits de l'autorité est-elle manifestement nuisible à l'État? Alors elle est nulle, car le souverain n'a pas pu s'engager à manquer à l'obligation que la charité lui faisait et qu'elle renouvelle incessamment, de ne pas diminuer ainsi ses pouvoirs. Et s'il s'obstine dans son inertie, nous reconnaissons que le vide ainsi fait peut être légitimement rempli par une autre personne. Mais en dehors de cette hypothèse que j'avais exceptée, la renonciation est opposable à tout homme. Celui qui n'en tiendrait pas compte causerait un grand préjudice à l'État, en rendant impossible entre le souverain et les citoyens des arrangements qui facilitent la paix. Une pareille intervention serait donc illicite.

Le sujet que nous traitons est, si je ne me trompe, un nouvel écueil pour la théorie d'après laquelle l'autorité civile est un pouvoir direct de commander. Comment les partisans de ce système expliqueront-ils que la souveraineté politique puisse être diminuée? La nécessité prétendue qui est leur argument en faveur de ce pouvoir direct de commander, doit être aussi la limite de l'autorité civile, s'ils sont logiques. Dès lors, comment une renonciation pourrait-elle être efficace? La nécessité est un fait: un contrat n'y change rien. Le pouvoir direct de commander qui est la conséquence de ce fait, est donc à l'abri de toute restriction, dans le système que nous avons repoussé. Et pourtant, la validité du pacte qui nous occupe est, en quelque sorte, évidente. Personne n'oserait la contester. Pour nous, nous n'avons pas besoin de nous contredire, si nous voulons rester d'accord avec le bon sens. Qu'avons-nous toujours

Digitized by Google

soutenu dans ce chapitre? Que l'homme devait subir la souveraineté parce que celle-ci était nécessaire? Nous nous en sommes bien gardé. Nous avons dit : la souveraineté politique existe parce qu'elle ne dépasse pas les limites d'un pouvoir qui est en germe dans toute personne : le pouvoir d'empêcher le mal, les violations de droits et les actes contre soi-même. Et parmi ces violations de droits, avons-nous ajouté, il faut comprendre l'atteinte aux droits qui, non précis par eux-mêmes, le deviennent en vertu de la loi de l'assistance mutuelle. Nous avons dit aussi que cette loi nous prescrit d'accepter une direction commune efficace en vue de la détermination de nos devoirs réciproques, toutes les fois que le sacrifice est sans importance, eu égard au bien social à obtenir. Nous n'avons donc nullement fondé la souveraineté politique sur la nécessité; dès lors, dans notre système, l'une n'est pas limitée par l'autre. Il y a donc matière à renonciation. Objecterait-on qu'on ne peut s'obliger à ne pas remplir son devoir, et que c'est le devoir d'un souverain de faire tout acte utile au bien commun? Ce serait se méprendre. Un souverain doit, moralement parlant gouverner le mieux possible; mais il ne doit pas faire tout acte utile au bien commun. Ce zèle serait contraire à la perfection du gouvernement. Il ne faut point demander aux hommes un ensemble trop considérable d'efforts : ce serait compromettre le bien essentiel de l'union. De plus, le souverain qui ne s'abstiendrait d'aucune mesure utile en elle-même aux intérêts publics, s'exposerait particulièrement à prendre ses vues personnelles pour des exigences du bien social; il succomberait plus aisément à la tentation du pouvoir. L'objection n'est donc pas fondée.

359. Nous venons de dire quel est, relativement à l'étendue de l'autorité civile, l'effet direct d'une renonciation. Avant de parler de la diminution de pouvoir qui peut résulter indirectement de la même cause, nous

Digitized by Google

devons compléter ce qui précède, par l'examen de la question suivante : pour que cet engagement profite à tous les sujets, est-il indispensable que chacun d'eux ait pris part à la convention ? Nullement. Il faut, sans doute, que le souverain ait fait une promesse s'appliquant à tous les citoyens ; mais ils ne doivent pas la recevoir eux-mêmes. Il suffit que quelques-uns ou un seul l'aient reçue, même si au lieu de remplir un mandat, ils agissent spontanément. Pourquoi, en effet, ne pourrions-nous pas stipuler pour autrui ? Si je m'oblige envers quelqu'un à suivre telle ligne de conduite à l'égard d'un tiers, pourquoi ne serais-je pas lié ? Ceux auxquels le souverain aura fait la promesse, auront donc un droit, transmissible héréditairement comme tous les droits en général, à ce que l'engagement soit exécuté. Et même, n'a-t-il pas été sous-entendu entre les parties, que tous les citoyens auront, en vertu d'une cession tacite, le droit d'exiger l'observation de l'engagement pris à leur profit ?

Ce serait donc se laisser tromper par la symétrie des mots que de dire : Puisqu'un engagement envers le souverain n'est par lui-même opposable aux sujets que s'ils y ont souscrit, de même ils ne doivent profiter de ceux qu'il a pris en leur faveur, que s'ils ont par eux ou par des mandataires reçu ces promesses. La première de ces deux propositions a cependant son équivalent. Le voici. La renonciation à une partie de ses droits faite par un gouvernement quel qu'il soit, polyarchie ou monarchie, n'oblige point par elle-même les successeurs légitimes du souverain actuel, ni une nouvelle majorité, ni un nouveau monarque. Du moins il en est ainsi, lorsqu'il ne s'agit pas d'une souveraineté dont la légitimité n'aurait d'autre cause qu'un droit de conquête ou une convention. Je me place dans l'hypothèse ordinaire, celle d'un État où le pouvoir appartient légitimement à celui qui est le mieux en mesure de faire le bien commun. Alors ce n'est

Digitized by Google

point, à proprement parler, en vertu d'une cession faite par le précédent souverain que le successeur acquiert l'autorité ; il la trouve dans des circonstances qui lui sont personnelles, et dès lors, les restrictions que le dernier titulaire a consenties ne l'obligent point, par elles-mêmes du moins.

360. Mais j'arrive ici à la seconde manière dont peut se trouver restreinte la souveraineté politique.

De même qu'indirectement une promesse de soumission faite par certains hommes au profit d'un chef, peut obliger tous les autres du groupe, parce que cet accord fait souvent que celui qui s'est assuré de l'adhésion des principaux est le mieux en mesure de procurer le bien public ; de même, un nouveau souverain peut se trouver tenu, non point par la la loi des contrats, mais en vertu du principe de charité, d'observer dans l'exercice du pouvoir les renonciations par lesquelles son prédécesseur a restreint l'étendue purement naturelle de l'autorité civile. Le plus souvent, en effet, cette modération est exigée par le bien commun. C'est pour le possesseur du pouvoir un sacrifice insignifiant par rapport à l'avantage que celui-ci procure : la stabilité qui fait les situations nettes et d'où résulte la paix. Partant, le souverain qui, dans ses décisions, ne garderait pas cette mesure, ne les verrait point sanctionnées par la loi naturelle. Dans une matière spéciale, mais analogue, nous avons déjà affirmé ce devoir de respecter la tradition (§ IV de l'article précédent, deuxième point). Du reste, lorsqu'un homme arrive au pouvoir, parmi les citoyens les plus influents il y en a presque toujours qui sollicitent de lui le renouvellement des engagements déjà contractés par ses prédécesseurs. Et il est bien difficile et bien rare que le nouveau souverain réponde par un refus : comment obtiendrait-il les promesses de fidélité dont il a besoin ?

Telle est la double cause qui, dans l'ordre naturel, peut restreindre la souveraineté politique. Cependant nous réser-

Digitized by Google

vons, d'une manière générale, les cas où la charité ferait au possesseur de l'autorité un devoir d'intervenir. Sans doute, le souverain pourra se tromper dans cette appréciation ; mais la possibilité de l'abus n'est pas un obstacle à l'existence d'un droit.

Digitized by Google

SECTION XI.

DE LA SÉPARATION DES POUVOIRS.

361. Nous savons que la souveraineté politique se réduit à deux pouvoirs d'obliger, l'un direct, l'autre indirect; mais nous avons vu aussi que, par suite d'une subdivision du pouvoir indirect, on peut distinguer dans la souveraineté trois pouvoirs : le pouvoir législatif, le pouvoir judiciaire et le pouvoir exécutif. C'est de la séparation de ces trois pouvoirs qu'il s'agit présentement. Cette matière ne peut pas être négligée, puisqu'à chaque instant l'on proclame que les pouvoirs doivent être séparés. Il faut donc examiner quelle est la valeur de la théorie ou plutôt des systèmes résumés dans cette formule. Cette étude aurait pu trouver place dans le § V de l'article I de la section précédente. Mais j'ai voulu la dégager complétement.

Dans tous nos traités de droit administratif, on entend de deux manières, sans peut-être toujours, il est vrai, les distinguer suffisamment, le prétendu principe de la séparation des pouvoirs. C'est d'abord que les mêmes hommes ne doivent pas légiférer, juger et exécuter : en d'autres termes, que ces trois pouvoirs doivent être en des mains séparées; c'est, en second lieu, que pour les agents du pouvoir exécutif considérés en leur qualité, il faut des juges spéciaux.

Se plaçant au premier point de vue, Montesquieu a dit :

Digitized by Google

« Il n'y a point de liberté si la puissance de juger n'est pas séparée de la puissance législative et de l'exécutrice. Si elle était jointe à la puissance législative, le pouvoir sur la vie et la liberté des citoyens serait arbitraire, car le juge serait législateur. Si elle était jointe à la puissance exécutrice, le juge pourrait avoir la force d'un oppresseur. Tout serait perdu si le même homme ou le même corps des principaux ou des nobles, ou du peuple, exerçait ces trois pouvoirs, celui de faire des lois, celui d'exécuter les résolutions publiques, et celui de juger les crimes ou les différents des particuliers. » (*De l'esprit des lois,* L. XI, ch. VI).

Et l'article 16 de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* insérée dans la constitution des 3-14 septembre 1791, s'exprimait ainsi :

« Toute société dans laquelle la garantie des droits n'est pas assurée, ni la séparation des pouvoirs déterminée, n'a point de constitution. »

Nous parlerons donc de la séparation des pouvoirs prise dans les deux sens de répartition de la souveraineté entre trois autorités, et d'une immunité ou privilége juridictionnel pour les agents du pouvoir exécutif considérés en cette qualité.

Digitized by Google

ARTICLE I.

De la séparation des pouvoirs, dans le sens de répartition de la souveraineté entre trois autorités.

362. La théorie de la séparation des pouvoirs ou de la répartition de la souveraineté entre trois autorités serait évidemment fausse, si l'on entendait que trois autorités suprêmes indépendantes l'une de l'autre sont possibles dans un même État.

Elle serait fausse si l'on entendait que les trois pouvoirs ne résident pas nécessairement dans la personne du souverain.

Elle serait vraie si l'on disait seulement que le souverain peut avoir trois catégories de délégués, de façon que les mêmes agents n'aient point à légiférer, à juger et à exécuter. Elle serait vraie, en d'autres termes, dans le sens de la simple possibilité d'une triple délégation des attributions de la souveraineté civile.

Enfin, le principe de la séparation des pouvoirs est erroné en tant qu'il signifie qu'il faut une triple délégation de la souveraineté à des législateurs, à des juges et à des agents exécutifs.

Je vais reprendre ces trois dernières propositions. Nous ne revenons pas sur la première : elle n'a pas besoin d'être expliquée.

Digitized by Google

PREMIÈRE PROPOSITION.

La théorie de la séparation des pouvoirs serait fausse si l'on entendait que les trois pouvoirs ne résident pas nécessairement dans la personne du souverain.

363. Sans doute, au point de vue abstrait, les pouvoirs de faire des lois, de juger, et de contraindre sont distincts ; mais au point de vue concret ou réellement, ils sont nécessairement réunis dans l'homme ou l'être collectif qui est souverain. En effet, comment naissent les deux premiers ? De ce qu'un homme ou un être collectif exerçant avec indépendance le droit d'empêcher les désordres, les volontés qu'il émet en vue de la détermination des devoirs réciproques des citoyens, sont sanctionnées par la loi de charité qui prescrit la soumission à une direction commune efficace. Si ces volontés sont des règles primordiales ou des principes de conduite, ce sont des lois ; si elles interviennent entre deux parties litigantes, ou si elles concernent un homme convaincu d'avoir nui à la société, ce sont des jugements. Voilà le pouvoir législatif et le pouvoir judiciaire. Les trois pouvoirs législatif, judiciaire et exécutif sont donc nécessairement unis dans la même personne ou dans le même être collectif. Ceci n'est, du reste, que la reproduction d'une théorie déjà connue. Au premier abord, on sera peut-être surpris cependant. — Ainsi en France, dira-t-on, il faut reconnaître cette triple prérogative au Président de la République ? Est-ce vraisemblable ? — Assurément non ; mais telle n'est pas non plus la conséquence de ma doctrine. Je n'ai point dit que quiconque a le pouvoir exécutif à un certain degré possède aussi les deux autres ; j'ai parlé seulement du souverain, de l'homme ou du groupe qui exerce avec indépendance ou au degré suprême la coer-

Digitized by Google

cition. Or, est-ce ainsi qu'agit le Président de la République ? Non. Celui qui exerce pleinement dans notre pays le pouvoir de contraindre, c'est théoriquement le peuple dit souverain, et pratiquement les Assemblées. Le magistrat dont nous venons de parler n'est-il pas soumis aux ordres de ces dernières ? Peut-il, privé de budget, exercer son pouvoir sans leur assentiment ? Ce qui se passe dans notre patrie confirme donc ce que j'ai dit ; l'être collectif qui exerce chez nous le pouvoir exécutif au degré suprême est aussi celui qui fait les lois. C'est lui également qui a le principe du pouvoir judiciaire, puisque ce sont ses volontés ou des règles posées antérieurement, mais qu'il fait siennes en les maintenant, que les juges délégués directement par le Président et indirectement par les Chambres dont celui-ci relève, sont chargés d'appliquer. En un mot, nos Assemblées portent le nom de pouvoir législatif, mais elles n'exercent cette prérogative que comme conséquence du pouvoir exécutif qu'en fait elles possèdent dans sa plénitude.

DEUXIÈME PROPOSITION.

La théorie de la séparation des pouvoirs serait vraie, si l'on disait seulement que le souverain unique peut avoir trois catégories de délégués, de façon que les mêmes hommes n'aient point à légiférer, à juger et à pratiquer la coercition.

364. Rien ne s'oppose absolument à ce que le souverain agisse, soit toujours, soit en certains cas, par des délégués, et répartisse ses agents en trois catégories, certains faisant les lois, d'autres les appliquant par jugement, et d'autres encore pratiquant la coercition.

Toutefois si cette triple division est possible, à ne se placer

Digitized by Google

qu'au point de vue le plus pratique elle n'est pas usitée. Je reprends l'exemple de notre pays. Le plus pratiquement, quel est en France le souverain ? Le parlement. A-t-il trois catégories de délégués ? Non, car directement il n'en a qu'un seul que l'on appelle le chef du pouvoir exécutif. Veut-on soutenir que, grâce à l'inamovibilité, la magistrature est indépendante du Président de la République et relève directement du souverain ? Soit ; mais nous arrivons ainsi à deux catégories de délégués seulement, et encore ne sont-elles pas bien tranchées, car il y a des agents exécutifs qui sont en même temps juges. Bref, le souverain n'a pas de délégué pour le pouvoir législatif ; il exerce cette attribution lui-même. Pour arriver à trois, il faut considérer que le souverain en France, c'est le corps électoral. Il n'est pas rare, du reste, qu'on se place à ce point de vue qui n'est pas le plus réel. Sous le nom de pouvoir constituant, on attribue au peuple la souveraineté. Puis on distingue trois pouvoirs constitués et on les sépare, non point d'une manière absolue : ce seraient pratiquement trois souverains ; mais on subordonne aux Chambres qui possèdent la plénitude de la puissance coercitive, et celui que l'on appelle le chef du pouvoir exécutif, et les magistrats.

Si la théorie de la séparation des pouvoirs signifiait que notre démocratie peut avoir ces trois catégories de délégués, elle ne serait pas contestable. Mais on va plus loin. De là, la proposition suivante.

TROISIÈME PROPOSITION.

Le principe de la séparation des pouvoirs est erroné en tant qu'il signifie qu'il faut une triple délégation de la souveraineté à des législateurs, des juges et des agents exécutifs.

365. Le principe de la séparation des pouvoirs, entendu

Digitized by Google

dans le sens que nous venons de déterminer, est faux pour deux raisons. Premièrement cette triple délégation n'est pas une condition, secondement elle n'est pas une garantie efficace de bon gouvernement.

366. Je dis, en premier lieu, que cette triple délégation n'est pas une condition de bon gouvernement.

Démontrons-le d'abord pour un autre souverain qu'une vaste démocratie.

Y a-t-il inconvénient à ce que le souverain exerce lui-même les trois pouvoirs qui résident en lui? La même question sera ensuite examinée en ce qui concerne les délégués de cet homme ou de cet être collectif.

Pourquoi n'exercerait-il pas lui même le pouvoir législatif? Pourquoi ne rendrait-il pas la justice et ne mettrait-il pas lui-même en mouvement la force publique dont il est le chef? Montesquieu a essayé plus haut de nous le dire, et cette objection est à chaque instant répétée. — Il n'y aurait plus, dit-on, de règles certaines; le souverain jugerait selon le caprice du moment, alléguant qu'au besoin il peut innover, et il serait également arbitraire dans l'emploi de la force. En d'autres termes, il est indispensable que le pouvoir judiciaire se borne à l'application des lois déjà promulguées et que le pouvoir coercitif ne tende qu'à l'exécution de ces lois ou à celle des jugements déjà rendus. Or, cela n'est possible que si le juge n'est pas en même temps législateur, et si celui qui a la force publique en main n'est ni l'un ni l'autre. — Je fais d'abord remarquer que si l'objection était vraie, cela ne ferait encore que deux catégories de délégués, le souverain gardant l'un des trois pouvoirs. Mais elle est sans fondement. Le but que l'on veut atteindre est bon, sans aucun doute : il s'agit d'arriver à l'observation d'une règle que j'ai moi-même posée dans la section précédente (article 1, § V); mais pour obtenir ce résultat, la séparation que l'on propose est-elle nécessaire?

Digitized by Google

Ne peut-on pas recourir à un autre moyen ? La garantie que l'on cherche ne se trouve-t-elle pas dans la promesse du souverain de ne juger que d'après les lois déjà promulguées et de ne faire usage de la contrainte que conformément à ces règles ou pour l'exécution des sentences déjà prononcées ? Le résultat cherché n'est-il pas ainsi obtenu, surtout si à la promesse dont nous venons de parler, le souverain en ajoute une autre qui dérive naturellement de la précédente, celle de ne pas juger les procès où il est personnellement en cause ? Une tradition dans le même sens ne serait-elle pas efficace aussi ? Il manquera peut-être à sa parole, dira quelqu'un. C'est vrai. Mais supposez qu'il n'exerce les pouvoirs judiciaire et exécutif que par des délégués. De deux choses l'une : ou la situation de ceux-ci, grâce, par exemple, à des engagements du souverain ou à la tradition, est indépendante, ou elle ne l'est pas. Si elle est indépendante, qu'est-ce qui les empêchera de succomber, aussi bien que le souverain, à la tentation de l'arbitraire ? Ils ne craignent point qu'une destitution vienne punir l'abus commis. Sont-ils au contraire, dépendants ? Alors, par eux le souverain peut rendre la justice ou exercer la contrainte à son gré. Que le souverain exerce ou n'exerce pas les pouvoirs judiciaire et exécutif, le danger d'injustice n'est-il donc pas également grand ?

On répondra, sans doute, que malgré les précautions qui viennent d'être indiquées, le danger d'arbitraire reste plus grave, si le souverain exerce lui-même les pouvoirs judiciaire et exécutif. — D'une part, dira-t-on, agissant par lui-même le souverain commettra plus facilement des injustices que par l'intermédiaire de ses délégués même dépendants. Puis, quels que soient les engagements pris, les lois perdront de leur stabilité, si leur application est faite par le législateur lui-même. — Ces objections ne nous ébranlent nullement. Je reconnais qu'il peut arriver que

Digitized by Google

jugeant ou exécutant par lui-même, le souverain se permette une injustice ou une innovation pour lesquelles il n'aurait point demandé ou n'aurait point obtenu le concours de délégués, et que ceux-ci n'auraient point non plus faites d'eux-mêmes. Mais qu'importe? Est-ce qu'il n'est pas au moins également vrai que parfois le souverain fera prononcer des jugements ou prendre des mesures devant lesquels il aurait reculé lui-même? La responsabilité n'est-elle pas pour le souverain un frein au moins aussi puissant que l'intégrité de ses fonctionnaires? C'est pourquoi, même indépendamment des promesses constitutionnelles dont nous avons parlé, nous ne voyons pas plus d'inconvénient dans la réunion des pouvoirs entre les mains du souverain, que dans une délégation qui le dépouillerait.

Ce qui est vrai, c'est que le souverain a besoin, je ne dis pas seulement d'auxiliaires, mais de délégués ayant leur initiative : il faut des autorités civiles inférieures. La division du travail n'est pas seulement utile, elle est nécessaire dans le gouvernement. Si à la rigueur le souverain peut, en s'entourant d'aides, faire lui-même toutes les lois, il lui est évidemment impossible de rendre tous les jugements ou de faire tout ce que comporte l'exercice du pouvoir exécutif : usage de la contrainte et règlements.

Mais, cette restriction une fois faite, je vais jusqu'à dire que loin qu'il soit utile que le souverain ne juge ni n'exécute, cette séparation poussée à l'extrême est fâcheuse : elle diminue la dignité du souverain.

Reste à savoir si les délégués doivent être divisés en trois catégories séparées, législateurs, juges et agents exécutifs?

Personne ne voit d'inconvénient à ce que les mêmes délégués réunissent les pouvoirs législatif et exécutif. C'est ce que nous voyons dans le maire et le préfet qui joignent au droit de contrainte une autorité législative subordonnée,

Digitized by Google

distincte de leur pouvoir réglementaire. Mais on dit que le pouvoir judiciaire doit être séparé. C'est une erreur. Il faut l'indépendance du juge, assurément ; mais cette liberté une fois garantie, il n'y a point d'obstacle à ce qu'un législateur local ou un agent du pouvoir exécutif soit juge, sauf dans les causes qui l'intéressent. Pourquoi un fonctionnaire de l'ordre administratif ne rendrait-il pas la justice, si d'après des engagements du souverain ou d'après la tradition, il ne peut-être révoqué que pour des causes déterminées ? De même pourquoi un juge ne serait-il pas aussi agent du pouvoir exécutif ; pourquoi, par exemple, ne serait-il pas maire ?

Assurément, il faut éviter de surcharger les délégués, et l'on peut ainsi être amené à ne pas confier au même homme ou au même groupe les différentes attributions dont nous parlons : il faut diviser le travail ; mais cette division sera-t-elle tripartite, ou même aura-t-elle lieu ? C'est une question à résoudre d'après les circonstances.

En résumé, la répartition de la souveraineté entre des autorités déléguées est utile, pourvu que le souverain conserve les trois pouvoirs à un degré supérieur ; mais théoriquement il n'est pas utile que cette répartition ait lieu entre trois autorités. Notre première affirmation est donc démontrée vraie, en général.

Toutefois la lumière n'est pas encore faite sur l'hypothèse spéciale où une multitude nombreuse est souveraine. Quelques mots suffiront. Nous reconnaissons que cette démocratie ne peut guère agir par elle-même ; mais la triple délégation n'en est pas plus utile. Car la foule peut se choisir un mandataire dans les mains duquel les différentes prérogatives de la puissance civile se réuniront sans plus d'inconvénient que s'il était le maître ; et pareillement, ce que nous avons dit des délégués d'un souverain sera applicable aux agents du dépositaire de l'autorité démocratique. Seulement, il est

Digitized by Google

deux choses dont je conviens bien volontiers. C'est, en premier lieu, que si la démocratie, au lieu de se substituer un homme ou quelques-uns, confie son autorité à des représentants nombreux, à ce qui porte le nom de parlement, celui-ci doit se choisir un délégué pour les pouvoirs exécutif et judiciaire. Les assemblées ne sont-elles pas d'une évidente impuissance pour agir, et n'y a-t-il pas incompatibilité entre les passions politiques et la gravité des jugements? Je reconnais aussi qu'il convient que, semblablement à un monarque, un président de république n'exerce qu'à un degré suprême le pouvoir de rendre la justice.

Ma première preuve est faite : la séparation des pouvoirs, prise dans le sens de la répartition de la souveraineté entre trois autorités déléguées, n'est pas une conditton de bon gouvernement.

367. J'ai dit, en second lieu, qne cette triple délégation n'est pas non plus une garantie efficace.

La théorie de la séparation des pouvoirs laisse au législateur, qui est d'ordinaire un parlement, toute liberté. Or, la belle assurance que la justice et la coercition soient en d'autres mains que celles du législateur, si celui-ci peut tout entreprendre! Voilà le grand péril : c'est l'omnipotence législative ; et on ne fait rien pour le conjurer! La garantie si vantée est donc illusoire.

Le principe de la séparation des pouvoirs est démontré faux, en tant qu'il signifie qu'il faut une triple délégation de la souveraineté à des législateurs, à des juges et à des agents exécutifs.

Ce qu'il faut poser en principe, c'est la délégation, mais tripartite ou non, suivant les cas, à des autorités civiles inférieures.

Ce qu'il faut surtout poser en principe, c'est la limitation des pouvoirs par des promesses et par la tradition. Cette limitation de pouvoirs, en effet, est le moyen d'empêcher

Digitized by Google

ce despotisme de la légalité, contre lequel la délégation des pouvoirs ne peut rien.

Sans nul doute, croire à la possibilité d'un rempart infranchissable à l'arbitraire serait une grande naïveté ; mais on peut cependant susciter à à la tyrannie de la légalité, un obstacle sérieux. Ce sont des promesses. Nous avons déjà vu, que le souverain peut s'obliger à ne pas émettre telles ou telles volontés, même lorsque, manifestées, elles seraient de nature à mériter la sanction de la loi d'assistance mutuelle. Et ses successeurs, sans parler de leurs propres engagements, pourront être tenus en vertu de la loi de la tradition de ne pas aller au delà. La garantie la plus efficace d'un bon gouvernement, ce n'est donc point la délégation, c'est la limitation des pouvoirs par des promesses et par la tradition.

Digitized by Google

ARTICLE II.

De la séparation des pouvoirs dans le sens d'une immunité ou d'un privilége juridictionnel pour les agents du pouvoir exécutif considérés en cette qualité.

---

368. On paraît ne pas toujours se rendre bien compte que cette seconde signification du principe de la séparaiton des pouvoirs est complètement distincte de la précédente. Certains semblent croire qu'il s'agit toujours de l'application du prétendu principe d'après lequel les mêmes hommes ne doivent pas légiférer, juger et exécuter. Mais c'est une méprise évidente. Pas plus qu'une juridiction spéciale, un tribunal ordinaire n'exerce le pouvoir exécucutif s'il juge un des agents de ce pouvoir. Dit-on que le juge se comporte en propriétaire d'un bien quand il statue sur une question relative à ce bien ? Ce n'est donc point de la séparation des pouvoirs prise dans le sens d'une triple délégation, qu'il s'agit, lorsqu'on réclame des juges spéciaux pour les fonctionnaires administratifs. Nous sommes en présence d'une nouvelle théorie. De plus, il faut convenir qu'elle est assez mal nommée, puisque la compétence des tribunaux ordinaires en matière d'administration n'amènerait aucunement la confusion des pouvoirs judiciaire et exécutif. Cette dénomination de séparation des pouvoirs donnée à la présente théorie ne s'explique que si l'on prend le terme de séparation dans le sens d'indépendance

Digitized by Google

des possesseurs du pouvoir exécutif par rapport aux tribunaux de droit commun.

Ce privilége a-t-il sa raison d'être ?

Pas nécessairement. En principe pourquoi les agents de la puissance exécutive ne relèveraient-ils pas de la justice ordinaire ?

Mais le nombre des procès administratifs et la spécialité des connaissances qu'il faut actuellement pour les trancher, nous paraissent justifier en France l'existence d'une juridiction exceptionnelle. Ce sont là les deux motifs qui peuvent être invoqués.

Cette immunité n'est, d'ailleurs, admissible que si les tribunaux administratifs offrent les mêmes garanties d'impartialité que les juges ordinaires. Surtout ils doivent être indépendants. Qu'importe le savoir, s'il se change en servilisme ? Bien au-dessus de la règle contingente de l'immnité administrative, il y a le principe inéluctable de la responsabilité des agents exécutifs. N'avons-nous pas dit (section X, art. I, § IV) que celui-là même qui a la plénitude de la puissance coercitive et qui, par suite, est le souverain, est tenu, comme les autres citoyens, d'observer les lois existantes et de se soumettre, de ce chef, à des juges ?

Digitized by Google

SECTION XII.

DES DEVOIRS D'UN ÉTAT ET DE SON SOUVERAIN ENVERS DIEU ET ENVERS L'ÉGLISE.

369. Cette matière ne nous est pas inconnue. En ce qui concerne les devoirs d'un État et de son souverain envers Dieu, il suffit de se rappeler que les hommes doivent tendre dans tout leur être ou selon leurs moyens d'action à la gloire du Créateur. Et cette gloire est procurée ici-bas par la soumission à la volonté divine, l'adhésion à la vérité et le culte extérieur. Les hommes doivent donc faire servir leur qualité de citoyen ou de souverain, ils doivent faire servir leur organisation en société politique, à procurer l'accomplissement de ces devoirs ; ils doivent rendre à Dieu comme citoyens ou comme souverains un culte extérieur. Ajoutons qu'une fois admis, conformément à la révélation, que Dieu n'a pour agréables que les hommages qui lui sont rendus en union avec son Divin Fils, on doit conclure que c'est ainsi qu'il doit être honoré. C'est donc un culte catholique qu'un État est tenu de rendre à Dieu, dans la mesure où il le peut commodément. C'est ce culte que doivent lui rendre le souverain et les principaux de la nation, lorsqu'ils se réunissent pour les affaires publiques.

En ce qui concerne l'Église, nous avons établi (IV^me^ partie, ch. III), que les États et ceux qui les gouvernent doivent

Digitized by Google

un respect absolu aux prérogatives de la puissance spirituelle et notamment soumission à l'autorité religieuse en vue du bien des âmes.

Il ne me reste plus qu'à rappeler les propositions renfermées dans cette seconde théorie, et à faire certaines applications qui se dégagent de ces vérités. Je me fais une obligation d'être explicite. Parmi les prérogatives de l'Église, en effet, beaucoup ont été méconnues dans les articles organiques qui furent ajoutés par le gouvernement français au Concordat de 1801, et que les Papes n'ont jamais acceptés. Notre but principal est ici d'opposer la vérité aux prétentions formulées dans ces articles. Dès lors, il convient de mettre ces dispositions sous les yeux du lecteur, et comme elles sont en contradition non pas seulement avec les droits de l'Église, mais encore, plusieurs fois du moins, avec le Concordat lui-même, donnons également le texte de ce contrat fameux.

LOI DU 18 GERMINAL AN X (8 AVRIL 1802) RELATIVE A L'ORGANISATION DES CULTES.

La convention passée à Paris, le 26 messidor an IX, entre le Pape et le gouvernement français, et dont les ratifications ont été échangées à Paris, le 23 fructidor an IX (10 septembre 1801), ensemble les articles organiques de ladite convention; les articles organiques des cultes protestants, dont la teneur suit, seront promulgués et exécutés comme des lois de la République.

Convention entre le gouvernement français et Sa Sainteté Pie VII, échangée le 23 fructidor an IX (10 septembre 1801).

Le premier consul de la République française et Sa Sainteté le Souverain-Pontife Pie VII ont nommé pour leurs plénipotentiaires respectifs :

Le premier consul, les citoyens Joseph Bonaparte, conseiller d'État;

Digitized by Google

Cretet, conseiller d'État, et Bernier, docteur en théologie, curé de Saint-Laud d'Angers, munis de pleins pouvoirs; — Sa Sainteté, Son Éminence Monseigneur Hercule Consalvi, cardinal de la sainte Église romaine, diacre de Sainte-Agathe *ad suburram*, son secrétaire d'État; Joseph Spina, archevêque de Corinthe, prélat domestique de Sa Sainteté, assistant du trône pontifical, et le père Caselli, théologien consultant de Sa Sainteté, pareillement munis de pleins pouvoirs en bonne et due forme; — Lesquels, après l'échange de pleins pouvoirs respectifs, ont arrêté la convention suivante :

Convention entre le gouvernement français et Sa Sainteté Pie VII.

Le gouvernement de la République française reconnaît que la religion catholique, apostolique et romaine, est la religion de la grande majorité des citoyens français. Sa Sainteté reconnaît également que cette même religion a retiré et attend encore en ce moment le plus grand bien et le plus grand éclat de l'établissement du culte catholique en France, et de la profession particulière qu'en font les consuls de la République. — En conséquence, d'après cette reconnaissance mutuelle, tant pour le bien de la religion que pour le maintien de la tranquillité intérieure, ils sont convenus de ce qui suit :

ARTICLE 1er. — La religion catholique, apostolique et romaine, sera librement exercée en France : son culte sera public, en se conformant aux règlements de police que le gouvernement jugera nécessaires pour la tranquillité publique.

ART. 2. — Il sera fait par le Saint-Siége, de concert avec le gouvernement, une nouvelle circonscription des diocèses français.

ART. 3. — Sa Sainteté déclarera aux titulaires des évêchés français qu'elle attend d'eux avec une ferme confiance, pour le bien de la paix et de l'unité, toute espèce de sacrifices, même celui de leurs siéges. — Après cette exhortation, s'ils se refusaient à ce sacrifice commandé pour le bien de l'Église (refus néanmoins auquel Sa Sainteté ne s'attend pas) il sera pourvu, par de nouveaux titulaires, au gouvernement des evêchés de la circonscription nouvelle, de la manière suivante :

ART. 4. — Le premier consul de la République nommera, dans les trois mois qui suivront la publication de la bulle de Sa Sainteté, aux archevêchés et évêchés de la circonscription nouvelle. Sa Sainteté conférera l'institution canonique, suivant les formes établies par rapport à la France avant le changement de gouvernement.

ART. 5. — Les nominations aux évêchés qui vaqueront dans la suite

Digitized by Google

seront également faites par le premier consul, et l'institution canonique sera donnée par le Saint-Siége en conformité de l'article précédent.

ART. 6. — Les évêques, avant d'entrer en fonctions, prêteront directement, entre les mains du premier consul, le serment de fidélité qui était en usage avant le changement de gouvernement, exprimé dans les termes suivants : — « Je jure et promets à Dieu, sur les saints Évangiles, de garder obéissance et fidélité au gouvernement établi par la constitution de la République française. Je promets aussi de n'avoir aucune intelligence, de n'assister à aucun conseil, de n'entretenir aucune ligue, soit au dedans, soit au dehors, qui soit contraire à la tranquillité publique ; et si, dans mon diocèse ou ailleurs, j'apprends qu'il se trame quelque chose au préjudice de l'État, je le ferai savoir au gouvernement. »

ART. 7. — Les ecclésiastiques du second ordre prêteront le même serment entre les mains des autorités civiles désignées par le gouvernement.

ART. 8. — La formule de prière suivante sera récitée à la fin de l'office divin, dans toutes les églises catholiques de France : *Domine, salvam fac Rempublicam ; Domine, salvos fac consules.*

ART. 9. — Les évêques feront une nouvelle circonscription des paroisses de leurs diocèses, qui n'aura d'effet que d'après le consentement du gouvernement.

ART. 10. — Les évêques nommeront aux cures. Leur choix ne pourra tomber que sur des personnes agréées par le gouvernement.

ART. 11. — Les évêques pourront avoir un chapitre dans leur cathédrale, et un séminaire pour leur diocèse, sans que le gouvernement s'oblige à les doter.

ART. 12. — Toutes les églises métropolitaines, cathédrales, paroissiales et autres non aliénées, nécessaires au culte, seront remises à la disposition des évêques.

ART. 13. — Sa Sainteté, pour le bien de la paix et l'heureux rétablissement de la religion catholique, déclare que ni elle ni ses successeurs ne troubleront en aucune manière les acquéreurs des biens ecclésiastiques aliénés, et qu'en conséquence la propriété de ces mêmes biens, les droits et revenus y attachés, demeureront incommutables entre leurs mains ou celles de leurs ayants cause

ART. 14. — Le gouvernement assurera un traitement convenable aux évêques et aux curés dont les diocèses et les paroisses seront compris dans la circonscription nouvelle.

ART. 15. — Le gouvernement prendra également des mesures pour que les catholiques français puissent, s'ils le veulent, faire en faveur des églises des fondations.

Digitized by Google

ART. 16. — Sa Sainteté reconnaît dans le premier consul de la République française les mêmes droits et prérogatives dont jouissait près d'elle l'ancien gouvernement.

ART. 17. — Il est convenu entre les parties contractantes que, dans le cas où quelqu'un des successeurs du premier consul actuel ne serait pas catholique, les droits et prérogatives mentionnés dans l'article ci-dessus, et la nomination aux évêchés, seront réglés, par rapport à lui, par une nouvelle convention.

Les ratifications seront échangées à Paris, dans l'espace de quarante jours

Fait à Paris, le 26 messidor an IX.

Signé : Joseph BONAPARTE (L. S.); HERCULUS, cardinalis Consalvi (L. S.); CRETET (L. S.); JOSEPH, archiep. Corinthi (L. S.); BERNIER (L. S.); S. CAROLUS Caselli (L. S.).

Articles organiques de la convention du 26 messidor an IX.

TITRE I. — *Du régime de l'Église catholique dans ses rapports généraux avec les droits et la police de l'Etat.*

ARTICLE 1er. — Aucune bulle, bref, rescrit, décret, mandat, provision, signature servant de provision, ni autres expéditions de la cour de Rome, même ne concernant que les particuliers, ne pourront être reçus, publiés, imprimés, ni autrement mis à exécution, sans l'autorisation du gouvernement.

ART. 2. — Aucun individu se disant nonce, légat, vicaire ou commissaire apostolique, ou se prévalant de toute autre dénomination, ne pourra, sans la moindre autorisation, exercer sur le sol français ni ailleurs aucune fonction relative aux affaires de l'Église gallicane.

ART. 3. — Les décrets de synodes étrangers, même ceux des conciles généraux, ne pourront être publiés en France, avant que le gouvernement en ait examiné la forme, leur conformité avec les lois, droits et franchises de la République française, et tout ce qui, dans leur publication, pourrait altérer ou intéresser la tranquillité publique.

ART. 4. — Aucun concile national ou métropolitain, aucun synode diocésain, aucune assemblée délibérante, n'aura lieu sans la permission expresse du gouvernement.

Digitized by Google

ART. 5. — Toutes les fonctions ecclésiastiques seront gratuites, sauf les oblations qui seraient autorisées et fixées par les règlements.

ART. 6. — Il y aura recours au conseil d'État dans tous les cas d'abus de la part des supérieurs et autres personnes ecclésiastiques. Les cas d'abus sont l'usurpation ou l'excès de pouvoir, la contravention aux lois et règlements de la République, l'infraction des règles consacrées par les canons reçus en France, l'attentat aux libertés, franchises et coutumes de l'Église gallicane, et toute entreprise ou tout procédé qui, dans l'exercice du culte peut compromettre l'honneur des citoyens, troubler arbitrairement leur conscience, dégénérer contre eux en oppression ou en injure, ou en scandale public.

ART. 7. — Il y aura pareillement recours au conseil d'État, s'il est porté atteinte à l'exercice public du culte, et à la liberté que les lois et les règlements garantissent à ses ministres.

ART. 8. — Le recours compétera à toute personne intéressée. A défaut de plainte particulière, il sera exercé d'office par les préfets. Le fonctionnaire public, ecclésiastique, ou la personne qui voudra exercer ce recours, adressera un mémoire détaillé et signé au conseiller d'État chargé de toutes les affaires concernant les cultes, lequel sera tenu de prendre, dans le plus court délai, tous les renseignements convenables, et, sur son rapport, l'affaire sera suivie et définitivement terminée dans la forme administrative, ou renvoyée, selon l'exigence des cas, aux autorités compétentes.

TITRE II. — *Des ministres.*

SECTION 1. — *Dispositions générales.*

ART. 9. — Le culte catholique sera exercé sous la direction des archevêques et évêques dans leurs diocèses, et sous celle des curés dans leurs paroisses.

ART. 10. — Tout privilége portant exemption ou attribution de la juridiction épiscopale est aboli.

ART. 11. — Les archevêques et évêques pourront, avec l'autorisation du gouvernement, établir dans leurs diocèses des chapitres cathédraux et des séminaires. Tous autres établissements ecclésiastiques sont supprimés.

ART. 12. — Il sera libre aux archevêques et évêques d'ajouter à leur nom le titre de *citoyen* ou celui de *monsieur*. Toutes autres qualifications sont interdites.

Digitized by Google

SECTION 2. — *Des archevêques ou métropolitains.*

ART. 13. — Les archevêques consacreront et installeront leurs suffragants. En cas d'empêchement ou de refus de leur part, ils seront suppléés par le plus ancien évêque de l'arrondissement métropolitain.

ART. 14. — Ils veilleront au maintien de la foi et de la discipline dans les diocèses dépendant de leur métropole.

ART. 15. — Ils connaîtront des réclamations et des plaintes portées contre la conduite et les décisions des évêques suffragants.

SECTION 3. — *Des évêques, des vicaires généraux et des séminaires.*

ART. 16. — On ne pourra être nommé évêque avant l'âge de 30 ans, et si l'on n'est originaire français.

ART. 17. — Avant l'expédition de l'arrêté de nomination, celui ou ceux qui seront proposés seront tenus de rapporter une attestation de bonne vie et mœurs, expédiée par l'évêque du diocèse dans lequel ils auront exercé les fonctions du ministère ecclésiastique, et ils seront examinés sur la doctrine par un évêque et deux prêtres qui seront commis par le premier consul, lesquels adresseront le résultat de leur examen au conseiller d'État chargé de toutes les affaires concernant les cultes.

ART. 18. — Le prêtre nommé par le premier consul fera les diligences pour rapporter l'institution du Pape. — Il ne pourra exercer aucune fonction avant que la bulle portant son institution ait reçu l'attache du gouvernement, et qu'il ait prêté en personne le serment prescrit par la convention passée entre le gouvernement français et le Saint-Siége. Ce serment sera prêté au premier consul; il en sera dressé procès-verbal par le secrétaire d'État.

ART. 19. — Les évêques nommeront et institueront les curés; néanmoins ils ne manifesteront leur nomination, et ils ne donneront l'institution canonique qu'après que cette nomination aura été agréée par le premier consul.

ART. 20. — Ils seront tenus de résider dans leurs diocèses; ils ne pourront en sortir qu'avec la permission du premier consul.

ART 21. — Chaque évêque pourra nommer deux vicaires généraux, et chaque archevêque pourra en nommer trois ils les choisiront parmi les prêtres ayant les qualités requises pour être évêques.

ART. 22. — Ils visiteront annuellement et en personne une partie de leur diocèse, et, dans l'espace de cinq ans, le diocèse entier. En cas d'empêchement légitime, la visite sera faite par un vicaire général.

Digitized by Google

ART. 23. — Les évêques seront chargés de l'organisation de leurs séminaires, et les règlements de cette organisation seront soumis à l'approbation du premier consul.

ART. 24. — Ceux qui seront choisis pour l'enseignement dans les séminaires souscriront la déclaration faite par le clergé de France en 1682, et publiée par un édit de la même année : ils se soumettront à y enseigner la doctrine qui y est contenue, et les évêques adresseront une expédition en forme de cette soumission au conseiller d'État chargé de toutes les affaires concernant les cultes.

ART. 25. — Les évêques enverront toutes les années à ce conseiller d'État, le nom des personnes qui étudieront dans les séminaires et qui se destineront à l'état ecclésiastique.

ART. 26. — Ils ne pourront ordonner aucun ecclésiastique, s'il ne justifie d'une propriété produisant au moins un revenu annuel de 300 fr., s'il n'a atteint l'âge de 25 ans, et s'il ne réunit les qualités requises par les canons reçus en France. — Les évêques ne feront aucune ordination avant que le nombre des personnes à ordonner ait été soumis au gouvernement, et par lui agréé.

SECTION 4. — *Des curés.*

ART. 27. — Les curés ne pourront entrer en fonctions qu'après avoir prêté, entre les mains du préfet, le serment prescrit par la convention passée entre le gouvernement et le Saint-Siége. Il sera dressé procès-verbal de cette prestation par le secrétaire-général de la préfecture et copie collationnée leur en sera délivrée.

ART. 28. — Ils seront mis en possession par le curé ou le prêtre que l'évêque désignera.

ART. 29. — Ils seront tenus de résider dans leurs paroisses.

ART. 30. — Les curés seront immédiatement soumis aux évêques dans l'exercice de leurs fonctions.

ART. 31. — Les vicaires et desservants exerceront leur ministère sous la surveillance et la direction des curés. — Ils seront approuvés par l'évêque et révocables par lui.

ART. 32. — Aucun étranger ne pourra être employé dans les fonctions du ministère ecclésiastique sans la permission du gouvernement.

ART. 33. — Toute fonction est interdite à tout ecclésiastique, même français, qui n'appartient à aucun diocèse.

ART. 34. — Un prêtre ne pourra quitter son diocèse pour aller desservir dans un autre, sans la permission de son évêque.

Digitized by Google

SECTION 5. — *Des chapitres cathédraux et du gouvernement des diocèses pendant la vacance du siége.*

ART. 35. — Les archevêques et évêques qui voudront user de la faculté qui leur est donnée d'établir des chapitres, ne pourront le faire sans avoir rapporté l'autorisation du gouvernement, tant pour l'établissement lui-même que pour le nombre et le choix des ecclésiastiques destinés à les former.

ART. 36. — Pendant la vacance des siéges, il sera pourvu par le métropolitain, et, à son défaut, par le plus ancien des évêques suffragants, au gouvernement des diocèses. — Les vicaires généraux de ces diocèses continueront leurs fonctions, même après la mort de l'évêque, jusqu'à son remplacement.

ART. 37. — Les métropolitains, les chapitres cathédraux, seront tenus, sans délai, de donner avis au gouvernement de la vacance des siéges et des mesures qui auront été prises pour le gouvernement des diocèses vacants.

ART. 38. — Les vicaires généraux qui gouverneront pendant la vacance, ainsi que les métropolitains ou capitulaires, ne se permettront aucune innovation dans les usages et coutumes des diocèses.

TITRE III. — *Du culte.*

ART. 39. — Il n'y aura qu'une liturgie et un catéchisme pour toutes les églises catholiques de France.

ART. 40. — Aucun curé ne pourra ordonner des prières publiques extraordinaires dans sa paroisse sans la permission spéciale de l'évêque.

ART. 41. — Aucune fête, à l'exception du dimanche, ne pourra être établie sans la permission du gouvernement.

ART. 42. — Les ecclésiastiques useront, dans les cérémonies religieuses, des habits et ornements convenables à leur titre; ils ne pourront, dans aucun cas et sous aucun prétexte, prendre la couleur et les marques distinctives réservées aux évêques.

ART. 43. — Tous les ecclésiastiques seront habillés à la française et en noir. Les évêques pourront joindre à ce costume la croix pastorale et les bas violets.

ART. 44. — Les chapelles domestiques, les oratoires particuliers, ne pourront être établis sans une permission expresse du gouvernement, accordée sur la demande de l'évêque.

ART. 45. — Aucune cérémonie religieuse n'aura lieu hors des édifices

Digitized by Google

consacrés au culte catholique, dans les villes où il y a des temples destinés à différents cultes.

ART. 46. — Le même temple ne pourra être consacré qu'à un même culte.

ART. 47. — Il y aura, dans les cathédrales et paroisses, une place distinguée pour les individus catholiques qui remplissent les autorités civiles et militaires.

ART. 48. — L'évêque se concertera avec le préfet pour régler la manière d'appeler les fidèles au service divin par le son des cloches : on ne pourra les sonner pour toute autre cause sans la permission de la police locale.

ART. 49. — Lorsque le gouvernement ordonnera des prières publiques, les évêques se concerteront avec le préfet et le commandant militaire du lieu, pour le jour, l'heure et le mode d'exécution de ces ordonnances.

ART. 50. — Les prédications solennelles appelées sermons, et celles connues sous le nom de stations de l'avent et du carême, ne seront faites que par des prêtres qui en auront obtenu une autorisation spéciale de l'évêque.

ART. 51. — Les curés, aux prônes des messes paroissiales, prieront et feront prier pour la prospérité de la République française et pour les consuls.

ART. 52. — Ils ne se permettront, dans leurs instructions, aucune inculpation directe ou indirecte, soit contre les personnes, soit contre les autres cultes autorisés dans l'État.

ART. 53. — Ils ne feront au prône aucune publication étrangère à l'exercice du culte, si ce n'est celles qui seront ordonnées par le gouvernement.

ART. 54. — Ils ne donneront la bénédiction nuptiale qu'à ceux qui justifieront, en bonne et due forme, avoir contracté mariage devant l'officier civil.

ART. 55. — Les registres tenus par les ministres du culte, n'étant et ne pouvant être relatifs qu'à l'administratisn des sacrements, ne pourront, dans aucun cas, suppléer les registres ordonnés par la loi pour constater l'état civil des Français.

ART. 56. — Dans tous les actes ecclésiastiques et religieux, on sera obligé de se servir du calendrier d'équinoxe établi par les lois de la République; on désignera les jours par les noms qu'ils avaient dans le calendrier des solstices.

ART. 57. — Le repos des fonctionnaires publics sera fixé au dimanche.

Digitized by Google

TITRE IV. — *De la circonscription des archevêchés, des évêchés et des paroisses; des édifices destinés au culte et du traitement des ministres.*

SECTION 1. — *De la circonscription des archevêchés et évêchés.*

ART. 58. — Il y aura en France dix archevêchés ou métropoles et cinquante évêchés.

ART. 59. — La circonscription des métropoles et des diocèses sera faite conformément au tableau ci-joint.

SECTION 2. — *De la circonscription des paroisses.*

ART. 60. — Il y aura au moins une paroisse dans chaque justice de paix. — Il sera en outre établi autant de succursales que le besoin pourra l'exiger.

ART. 61. — Chaque évêque, de concert avec le préfet, réglera le nombre et l'étendue de ces succursales. Les plans arrêtés seront soumis au gouvernement et ne pourront être mis à exécution sans son autorisation.

ART. 62. — Aucune partie du territoire français ne pourra être érigée en cure ou en succursale sans l'autorisation expresse du gouvernement.

ART. 63. — Les prêtres desservant les succursales sont nommés par les évêques.

SECTION 3. — *Du traitement des ministres.*

ART. 64. — Le traitement des archevêques sera de 15,000 fr.

ART. 65. — Le traitement des évêques sera de 10,000 fr.

ART. 66. — Les curés seront distribués en deux classes. — Le traitement des curés de la première classe sera porté à 1,500 fr.; celui des curés de la deuxième classe à 1,000 fr.

ART. 67. — Les pensions dont ils jouissent en exécution des lois de l'Assemblée constituante seront précomptées sur leur traitement. — Les conseils généraux des grandes communes pourront, sur leurs biens ruraux ou sur leurs octrois, leur accorder une augmentation de traitement, si les circonstances l'exigent.

ART. 68. — Les vicaires et desservants seront choisis parmi les

Digitized by Google

ecclésiastiques pensionnés en exécution des lois de l'Assemblée constituante. — Le montant de ces pensions et le produit des oblations formeront leur traitement.

ART. 69. — Les évêques rédigeront les projets de règlement relatifs aux oblations que les ministres du culte sont autorisés à recevoir pour l'administration des sacrements. Les projets de règlement rédigés par les évêques ne pourront être publiés, ni autrement mis à exécution, qu'après avoir été approuvés par le gouvernement.

ART. 70. — Tout ecclésiastique pensionnaire de l'État sera privé de sa pension, s'il refuse, sans cause légitime, les fonctions qui pourront lui être confiées.

ART. 71. — Les conseils généraux de département sont autorisés à procurer aux archevêques et évêques un logement convenable.

ART. 72. — Les presbytères et les jardins attenants, non aliénés, seront rendus aux curés et aux desservants des succursales. A défaut de ces presbytères, les conseils généraux des communes sont autorisés à leur procurer un logement et un jardin.

ART. 73. — Les fondations qui ont pour objet l'entretien des ministres et l'exercice du culte ne pourront consister qu'en rentes constituées sur l'État : elles seront acceptées par l'évêque diocésain et ne pourront être exécutées qu'avec l'autorisation du gouvernement.

ART. 74. — Les immeubles autres que les édifices destinés au logement et les jardins attenants ne pourront être affectés à des titres ecclésiastiques, ni possédés par les ministres du culte à raison de leurs fonctions.

SECTION 4. — *Des édifices destinés au culte.*

ART. 75. — Les édifices anciennement destinés au culte catholique et actuellement dans les mains de la nation, à raison d'un édifice par cure et par succursale, seront mis à la disposition des évêques par arrêté du préfet du département. Une expédition de ces arrêtés sera adressée au conseiller d'État chargé de toutes affaires concernant les cultes.

ART. 76. — Il sera établi des fabriques pour veiller à l'entretien et à la conservation des temples, à l'administration des aumônes.

ART. 77. — Dans les paroisses où il n'y aura point d'édifice disponible pour le culte, l'évêque se concertera avec le préfet pour la désignation d'un édifice convenable.

370. Ayant foi à la divinité de Jésus-Christ, à la véracité

Digitized by Google

des saints Évangiles et à l'apostolicité de l'Église, nous conformant, du reste, à l'enseignement des interprètes autorisés, nous repoussons la plupart de ces articles organiques comme attentatoires aux droits de la puissance spirituelle, et nous opposons à ces prétentions, les propositions suivantes.

1° Le Souverain-Pontife, les évêques et les prêtres ont le droit de procurer de toutes manières le bien des âmes, et d'exercer les priviléges qu'ils tiennent de Jésus-Christ.

Nous opposons aussi ce principe aux propositions suivantes du *Syllabus* :

XIX. « L'Église n'est pas une vraie et parfaite société pleinement libre ; elle ne jouit pas de droits propres et constants que lui aurait conférés son divin fondateur, mais il appartient au pouvoir civil de définir quels sont les droits de l'Église et de déterminer les limites dans lesquelles elle peut les exercer.

XX. La puissance ecclésiastique ne doit pas exercer son autorité sans la permission et l'assentiment du gouvernement civil.

XXX. L'immunité de l'Église et des personnes ecclésiastiques tire son origine du droit civil.

XXXVII. On peut instituer des Églises nationales soustraites à l'autorité du Pontife romain et pleinement séparées de lui.

XXXIX. L'État comme étant l'origine et la source de tous les droits, jouit d'un droit qui n'est circonscrit par aucune limite.

XLII. En cas de conflit entre les lois des deux pouvoirs, le droit civil prévaut.

XLIII. La puissance laïque a le pouvoir de rescinder, de déclarer et de rendre nulles les conventions solennelles (ordinairement concordats) conclues avec le Siége aposto-

Digitized by Google

lique relativement à l'usage des droits qui appartiennent à l'immunité ecclésiastique, sans le consentement de ce Siége et malgré ses réclamations.

L. L'autorité séculière a par elle-même le droit de présenter les évêques et peut exiger d'eux qu'ils prennent en main l'administration de leurs diocèses, avant qu'ils aient reçu du Saint-Siége l'institution canonique et les lettres apostoliques.

LI. Bien plus, la puissance séculière a le droit d'interdire aux évêques l'exercice du ministère pastoral, et elle n'est pas tenue d'obéir au Pontife romain en ce qui concerne l'institution des évêchés et des évêques.

LIV. Les rois et les princes, non-seulement sont exempts de la juridiction de l'Église, mais même ils sont supérieurs à l'Église quand il s'agit de trancher les questions de juridiction.

LVII. La science des choses philosophiques et morales, et pareillement les lois civiles, peuvent et doivent être soustraites à l'autorité divine et ecclésiastique (1). »

---

(1) XIX. « Ecclesia non est vera perfectaque societas plane libera, nec pollet suis propriis et constantibus juribus sibi a divino suo Fundatore collatis, sed civilis potestatis est definire quæ sint Ecclesiæ jura ac limites intra quos eadem jura exercere queat.

XX. Ecclesiastica potestas suam auctoritatem exercere non debet absque civilis gubernii venia et assensu.

XXX. Ecclesiæ et personarum ecclesiasticarum immunitas a jure civili ortum habuit.

XXXVII. Institui possunt nationales Ecclesiæ ab auctoritate Romani Pontificis subductæ planeque divisæ.

XXXIX. Reipublicæ status, utpote omnium jurium origo et fons, jure quodam pollet nullis circumscripto limitibus.

XLII. In conflictu legum utriusque potestatis, jus civile prævalet.

XLIII. Laica potestas auctoritatem habet rescindendi, declarandi ac

Digitized by Google

La vérité capitale affirmée plus haut a été établie dans le chapitre III de cette IV^me^ partie. D'ailleurs et subsidiairement, en ce qui concerne les Français, n'a-t-elle pas été écrite, en majeure partie, du moins, dans l'article 1^er^ du Concordat ? Vraisemblablement, il n'est point entré dans la pensée des parties contractantes de parler de la soumission qu'en matière de salut l'autorité séculière doit à la puissance spirituelle, ni, par conséquent, du pouvoir indirect de l'Église sur les affaires civiles, ni du droit à l'assistance, ni du droit de déposition. Pie VII n'a certainement point renoncé à ces prérogatives; mais il ne les a probablement pas stipulées non plus. Cette liberté dont parle la disposition qui nous occupe ne semble donc pas comprendre la liberté dans les commandements que l'autorité spirituelle peut imposer parfois au pouvoir civil. C'est seulement de la liberté des pasteurs dans la direction des fidèles, et de la liberté de ces derniers qu'il s'agit. Mais ces deux libertés sont pleinement consacrées : liberté pour le Pape, les évêques et les prêtres de remplir leur ministère, liberté pour tous les catholiques de pratiquer leur religion, soit d'accomplir leurs

---

faciendi irritas solemnes conventiones (vulgo *Concordata*) super usu jurium ad ecclesiasticam immunitatem pertinentium cum Sede Apostolica initas, sine hujus consensu, immo et ea reclamante.

L. Laica auctoritas habet per se jus præsentandi Episcopos, et potest ab illis exigere ut ineant diœcesium procurationem, antequam ipsi canonicam a S. Sede institutionem et apostolicas litteras accipiant.

LI. Immo laicum gubernium habet jus deponendi ab exercitio pastoralis ministerii Episcopos, neque tenetur obedire Romano Pontifici in quæ episcopatuum et Episcoporum rescipiunt institutionem.

LIV. Reges et principes, non solum ab Ecclesiæ jurisdictione eximuntur, verum etiam in quæstionibus juridictionis dirimendis superiores sunt Ecclesiæ.

LVII. Philosophicarum rerum morumque scientia, itemque civiles leges possunt et debent a divina ecclesiastica auctoritate declinare. »

Digitized by Google

devoirs religieux, soit de suivre les conseils de perfection évangéliques, telle est la portée de l'article 1er du Concordat. Ce texte, en effet, ne parle pas seulement de la pratique du culte, mais de l'exercice, en général, de la religion. Il n'admet pas non plus de restrictions au principe qu'il pose. L'histoire des négociations qui précédèrent la rédaction du Concordat ne dit-elle pas avec quel soin la seule exception admise par le cardinal Consalvi fut limitée ?

Les articles organiques qui compriment de toutes les façons cette liberté sainte et garantie par un contrat (Voyez, par exemple, l'article 2 des organiques, les autres devant être cités plus loin) ne constituent donc pas seulement une usurpation sacrilége ; c'est la violation d'un traité que le souverain français accepta. Dira-t-on que le consentement de cette autorité fut subordonné aux modifications apportées par les articles organiques ? Cet argument est sans conséquence. Les Assemblées et les consuls entendirent-ils accepter les concessions faites par le Pape ? Incontestablement, puisqu'avec la permission des Chambres, le pouvoir exécutif se hâta d'user des prérogatives que lui conférait le Saint-Siége. Dès lors, les gouvernants se trouvaient tenus, au besoin malgré eux, d'observer les conditions du contrat. Et ce devoir contractuel incombera à tout gouvernement français qui acceptera les avantages de la convention du 26 messidor an IX.

Il est donc deux fois impossible de reconnaître une autorité quelconque à ceux des articles organiques qui portent aux libertés de l'Église des atteintes non prévues par le Concordat. Parmi ces dispositions il en est d'autres, comme l'article 20 dans sa première partie, qui reproduisent des canons imposant des obligations aux ecclésiastiques. Sont-elles plus valables ? Non. Le souverain civil, ici simple auxiliaire, ne peut sans une délégation qui, apparament, ne lui a pas été donnée, se charger de l'application de lois de ce

Digitized by Google

genre. Il n'y a donc d'admissibles que les articles édictés conformément à l'acte de 1801 (64-67, 72), et ceux qui tendant à l'observation des lois de l'Église, auraient de plus été tacitement approuvés par elle (articles 7 et 57). Tous les autres, nous les regardons comme non avenus.

2° Le Pape a le droit de communiquer avec les évêques et les fidèles, sans que ses actes soient soumis au *placet*, à l'*exequatur* ou, en un mot, au contrôle des gouvernements civils. En sens contraire, voyez l'article 1er des organiques et les propositions suivantes du *Syllabus* :

XXVIII. « Il n'est pas permis aux évêques de publier même les lettres apostoliques, sans la permission du gouvernement.

XLI. L'autorité civile, même quand elle est exercée par un infidèle, renferme un pouvoir prohibitif indirect sur les choses sacrées. Elle comprend non-seulement le droit d'*exequatur*, mais encore le droit de statuer sur les appels comme d'abus (1). »

3° L'autorité ecclésiastique a le droit de fonder des ordres religieux, des congrégations et des confréries. Toute disposition législative en sens contraire, s'il en existe, est nulle. Sont opposées à cette vérité les propositions suivantes du *Syllabus* :

LII. « Le gouvernement peut, de son propre droit, changer l'âge prescrit pour la profession religieuse, tant des femmes que des hommes, et enjoindre aux communautés

---

(1) XXVIII. « Episcopis, sine gubernii venia, fas non est vel ipsas apostolicas litteras promulgare.

XLI. Civili potestati vel ab infideli imperante exercitæ competit potestas indirecta negativa in sacra; eidem proinde competit nedum jus quod vocant *exequatur* sed etiam jus *appellationis*, quam nuncupant *ab abusu*. »

Digitized by Google

religieuses de n'admettre personne aux vœux solennels sans son autorisation.

LIII. On doit abroger les lois qui protègent l'existence des familles religieuses, leurs droits et leurs fonctions ; bien plus, la puissance civile peut donner son appui à tous ceux qui voudraient quitter l'état religieux qu'ils ont embrassé et enfreindre leurs vœux solennels ; elle peut aussi supprimer complétement ces mêmes communautés religieuses, ainsi que les églises collégiales et les bénéfices simples même de droit de patronage ; elle peut s'attribuer l'administration et la disposition de leurs biens et de leurs revenus (1).

4° Le clergé a l'entière liberté d'enseigner les vérités dogmatiques et morales du christianisme. En sens contraire, voyez les articles 24, 52 et 53 des organiques, 201-206 du Code pénal, et le *Syllabus*, propositions XXXIII, XLIV, XLVI :

XXXIII. « L'Église n'a pas un droit propre et inné à diriger seule l'enseignement des choses théologiques.

XLIV. L'autorité civile peut s'immiscer dans les choses qui regardent la religion, les mœurs et le régime spirituel. Ainsi elle étend sa juridiction sur les instructions que les

---

(1) LII. « Gubernium potest suo jure immutare ætatem ab Ecclesia præscriptam pro religiosa tam mulierum quam virorum professione, omnibusque religiosis familiis indicere, ut neminem sine suo permissu ad solemnia vota nuncupanda admittant.

LIII. Abrogandæ sunt leges quæ ad religiosarum familiarum statum tutandum, earumque jura et officia pertinent ; immo potest civile gubernium iis omnibus auxilium præstare, qui a suscepto religiosæ vitæ instituto deficere ac solemnia vota frangere velint ; pariterque potest religiosas easdem familias perinde ac collegiatas ecclesias et beneficia simplicia etiam juris patronatus penitus extinguere, illorumque bona et reditus civilis potestatis administrationi et arbitrio subjicere et vindicare. »

Digitized by Google

pasteurs de l'Église publient, selon les devoirs de leur charge, pour la règle des consciences; elle peut même statuer sur l'administration des sacrements et sur les dispositions nécessaires pour les recevoir.

XLVI. Bien plus, les méthodes d'enseignement à adopter pour les séminaires des clercs sont soumises à l'autorité civile (1). »

5° Le clergé a droit à la même indépendance dans l'administration des sacrements. En sens contraire, voyez les articles 54 des organiques, 199 et 200 du Code pénal, d'une certaine façon l'ensemble des articles 144 à 311 du Code civil et la proposition XLIV déjà citée (Voir notre chapitre de la société conjugale).

6° L'autorité spirituelle a la liberté de surveiller les écoles, les hôpitaux et les établissements de bienfaisance, au point de vue chrétien. Elle a le droit absolu de pénétrer partout pour veiller au bien des âmes. Sont opposées à cette vérité les propositions XLV, XLVII et XLVIII du *Syllabus*:

XLV. « Toute la direction des écoles publiques, dans lesquelles la jeunesse d'un État chrétien est élevée, si l'on en excepte dans une certaine mesure les séminaires épiscopaux, peut et doit être attribuée à l'autorité civile, et de

(1) XXXIII. « Non pertinet unice ad ecclesiasticam jurisdictionis potestatem proprio ac nativo jure dirigere theologicarum rerum doctrinam.

XLIV. Civilis auctoritas potest se immiscere rebus quæ ad religionem, mores et regimen spirituale pertinent. Hinc potest de instructionibus judicare, quas Ecclesiæ pastores ad conscientiarum normam pro suo munere edunt; quin etiam potest de divinorum sacramentorum administratione et dispositionibus ad ea suscipienda necessariis decernere.

XLVI. Immo in ipsis clericorum seminariis methodus studiorum adhibenda civili auctoritati subjicitur. »

Digitized by Google

telle manière qu'à aucune autre autorité ne soit reconnu le droit de s'immiscer dans la discipline des écoles, dans le régime des études, dans la collation des grades, dans le choix des maîtres ou l'approbation de leurs doctrines.

XLVII. La bonne constitution de la société civile demande que les écoles publiques qui sont ouvertes aux enfants de toutes les classes du peuple, et en général tous les établissements publics destinés à l'enseignement des lettres, à une instruction et à une éducation supérieures, soient soustraits entièrement à l'autorité de l'Église, à sa direction et à sa surveillance. Ils ne doivent avoir d'autre règle que les décisions de l'autorité civile et politique, la manière de voir des gouvernants et l'opinion publique.

XLVIII. Des catholiques peuvent approuver un système d'éducation qui exclut l'enseignement de la foi catholique et l'autorité de l'Église, et dans lequel la connaissance des choses naturelles et des fins de la vie sociale terrestre sont l'unique ou, du moins, le principal but (1). »

---

(1) XLV. « Totum scholarum publicarum regimen, in quibus juventus christianæ alicujus Reipublicæ instituitur, episcopalibus duntaxat seminariis aliqua ratione exceptis, potest ac debet attribui auctoritati civili, et ita quidem attribui, ut nullum alii cuicumque auctoritati recognoscatur jus immiscendi se in disciplina scholarum, in regimine studiarum, in graduum collatione, in delectu aut approbatione magistrorum.

XLVII. Postulat optima civilis societatis ratio, ut populares scholæ, quæ patent omnibus cujusque e populo classis pueris, ac publica universim instituta, quæ litteris severioribusque disciplinis tradendis et educationi juventutis curandæ sunt destinata, eximantur ab omni Ecclesiæ auctoritate, moderatrice vi et ingerentia, plenoqu civilis ac politicæ auctoritatis arbitrio subjiciantur, ad imperantium placita et ad communium ætatis opinionum amussim.

XLVIII. Catholicis viris probari potest ea juventutis instituendæ ratio, quæ sit a catholica fide et ab Ecclesiæ potestate sejuncta, quæque rerum duntaxat naturalium scientiam ac terrenæ socialis vitæ fines tantum modo vel saltem primario spectet. »

Digitized by Google

7° L'autorité religieuse a le droit d'ouvrir des chapelles. L'article 44 des organiques, si par une fausse interprétation on lui fait dire le contraire, est nul.

8° En principe, et sauf des restrictions semblables à celle qui se trouve dans l'article 1er du Concordat de 1801, l'autorité religieuse est libre de célébrer en tout lieu le culte divin, et notamment de faire des processions. L'article 45 des organiques est trop absolu en sens contraire. Il dépasse la limite de la concession faite au gouvernement français par Pie VII.

9° L'Église est libre aussi d'établir des fêtes. L'article 41 des organiques doit donc être rejeté.

10° Les évêques ont le droit absolu de correspondre avec le Souverain-Pontife. En sens contraire, voyez les articles 207 et 208 du Code pénal et la proposition suivante du *Syllabus* :

XLIV. « L'autorité civile peut empêcher les évêques et les fideles de communiquer librement avec le Pontife romain et entre eux (1). »

11° Les évêques ont le droit de sortir de leurs diocèses respectifs sans la permission du gouvernement. Sans doute, les canons leur défendent de quitter sans motif leurs évêchés ; mais le Pape n'a certainement jamais désiré que l'autorité politique se chargeât de l'application de cette règle. En sens contraire, il y a l'article 20 des organiques déjà cité.

12° Les évêques font comme ils l'entendent, ou du moins sans que le pouvoir civil ait à les contrôler, la visite de

(1) XLIX. « Civilis auctoritas potest impedire quominus sacrorum Antistites et fideles populi cum Romano Pontifice libere ac mutuo communicent. »

Digitized by Google

leurs diocèses. L'article 22 des organiques est sans valeur.

13° Les décrets des conciles généraux peuvent être publiés sans l'autorisation de la puissance séculière. L'article 3 des organiques exige injustement cette formalité.

14° Les conciles nationaux ou provinciaux, les synodes diocésains et toute réunion ecclésiastique peuvent se tenir en toute liberté. En sens contraire, voyez l'article 4 des organiques et la proposition XLIX du *Syllabus* déjà citée.

15° Sauf les restrictions semblables à celle qui est écrite dans le second paragraphe de l'article 10 du Concordat de 1801, les évêques ont le droit de choisir librement leurs coopérateurs. L'article 32 des organiques n'a pu restreindre validement cette liberté. Si ces nominations ne sont pas faites conformément aux canons; si, par exemple, une promesse de démission est exigée de curés qui, d'après une application, d'ailleurs contestée, du droit ecclésiastique, seraient inamovibles, l'autorité civile ne peut pas intervenir. Elle ne le pourrait qu'en vertu d'une délégation qui ne paraît point lui avoir été donnée (En sens contraire, déclaration d'abus contre l'évêque de Moulins, le 6 avril 1857).

16° Tous les prêtres ont le droit de recevoir des oblations pour les actes de leur ministère. Sont attentatoires à ce droit les articles 5 et 69 des organiques.

17° La puissance religieuse a la faculté naturelle et surnaturelle d'acquérir. Ce droit fut consacré par Notre-Seigneur qui institua un trésorier parmi ses disciples. Aussi la proposition suivante du *Syllabus* a-t-elle été condamnée:

XXVII. « L'Église n'a pas un droit inné d'acquérir et de posséder (1). »

(1) XXVI. « Ecclesia non habet nativum ac legitimum jus acquirendi ac possidendi. »

Digitized by Google

18° Dans l'exercice de ce privilège comme de tous les autres, l'autorité ecclésiastique personnifiant Jésus-Christ est indépendante, qu'il s'agisse de l'acquisition ou de la jouissance des biens. La propriété ecclésiastique ne peut donc pas être grevée d'impôt. Mais il est clair que cette immunité est susceptible de renonciation d'après les circonstances, d'autant mieux que la société chrétienne a le devoir de contribuer au bien même temporel des États où elle est répandue. Nous ne protesterons donc point avec insistance contre nos lois fiscales qui n'ont pas égard à ce privilège. Nous devions cependant le mentionner. Mais on ne saurait excuser ni l'article 73 des organiques ni le décret du 30 décembre 1807 qui soumettent les acquisitions à titre onéreux ou à titre gratuit et autres actes des fabriques à l'autorisation du gouvernement. Ces dispositions sont en contradiction avec l'article 15 de la convention de 1801, qui promettait la liberté des fondations. Aux textes que nous venons de critiquer, il n'est point puéril de joindre l'article 48 des organiques.

19° Les tribunaux ecclésiastiques, au lieu des juges séculiers, sont compétents pour connaître des affaires spirituelles chrétiennes, aussi des questions concernant les biens ecclésiastiques, et de toutes celles où un clerc est partie soit civile soit criminelle. Ces immunités sont de droit divin ou du moins l'Église qui les a écrites dans ses lois a pu les établir. Il faut rejeter l'article 6 des organiques et les propositions XXX et XXXI du *Syllabus* :

XXX. « L'immunité de l'Église et des personnes ecclésiastiques tire son origine du droit civil.

XXXI. Le for ecclésiastique doit être entièrement aboli, en ce qui concerne les procès temporels des clercs, soit au civil, soit au criminel. Cette suppression peut avoir lieu

Digitized by Google

sans l'avis du Saint-Siége et malgré ses réclamations (1). »

20° Un gouvernement civil ne peut, sans la permission au moins tacite de l'autorité spirituelle, employer la coercition contre celui qui est ministre de Jésus-Christ ; la personne du clerc a un caractère sacré.

21° Les clercs ne doivent l'obéissance aux lois civiles qu'autant que celles-ci sont approuvées, au moins tacitement, par les canons. Dès lors, ils ne sont point soumis à celles qui violent les immunités ecclésiastiques : aux règles, par exemple, qui astreindraient les clercs au service militaire ou les assujettiraient à l'impôt. Nous répétons ici que, dans toutes ces explications, nous ne faisons que résumer ce qui a été dit au chapitre de l'Église.

22° L'Église a pleine liberté dans le recrutement de ses ministres. Il ne peut être entravé par les lois civiles, sur le service militaire, par exemple. Quoi de plus déraisonnable que de restreindre le nombre des sauveurs des âmes, pour ajouter à celui des défenseurs de l'État quelques soldats sans vocation ? Le bon sens ne dit-il pas qu'une société ne se soutient point uniquement par les armes : que peuvent-elles s'il n'y a pas de mains vertueuses pour les porter ? Assurément je ne dis point que l'exonération du service militaire doive être accordée à quiconque la demande pour embrasser, soi-disant, la carrière ecclésiastique ; mais ceux que l'autorité religieuse réclame pour les préparer au sacerdoce, il faut les lui laisser. En ce sens, voyez l'article 20 de la loi du 24 juillet 1872 (Dalloz, 72, IV° partie, p. 55). Ce

(1) XXX. « Ecclesiæ et personarum ecclesiasticarum immunitas a jure civilii ortum habuit.

XXXI. Ecclesiasticum forum pro temporalibus clericorum causis sive civilibus sive criminalibus omnino de medio tollendum est etiam inconsulta et reclamante Apostolica Sede. »

Digitized by Google

texte a neanmoins le tort de finir par une restriction ; le droit de l'Église au recrutement de ses ministres est absolu.

23° Le salut par les vertus chrétiennes étant la fin suprême de Dieu ici-bas, les fidèles ont le droit de pratiquer la religion catholique. Ils peuvent librement obéir à l'autorité spirituelle chargée de conduire à ce but ; et lorsqu'ils suivent des conseils donnés par cette autorité, non pas en général, mais pour une hypothèse déterminée, ils sont encore indépendants.

De même, les hommes séparés de l'Église ont le droit absolu d'entrer dans la société chrétienne ; l'autorité civile ne peut s'y opposer ni directement ni indirectement. Elle ne peut aider ceux qui voudraient empêcher cette conversion, seraient-ils les parents eux-mêmes.

24° L'Église n'a pas seulement le droit d'être libre dans la direction des particuliers : les États et leurs souverains lui doivent subordination en ce qui concerne le bien moral. Cette vérité nous est connue (Voir la section II du chapitre de l'Église) ; mais nous indiquerons trois corollaires qui en dérivent.

Premièrement, dans la mesure où le pouvoir spirituel l'exige de tel ou tel gouvernement, celui-ci doit tendre au règne du christianisme, soit dans ses actes, comme ses lois sur le mariage, l'emploi de ses impôts ou de ses armes, soit dans ses institutions, ses écoles, par exemple.

Secondement, dans la même mesure, le pouvoir civil doit user de la répression pour assurer l'observation des lois religieuses.

En troisième lieu, un gouvernement ne peut subventionner une religion fausse.

Ces trois corrolaires se résument en un seul, l'affirmation du devoir de l'assistance.

Nous trouverons des applications de la 1re conséquence

Digitized by Google

dans les chapitres suivants. Arrêtons-nous sur la seconde et sur la troisième.

Dans la mesure où le pouvoir spirituel l'exige, l'autorité civile doit user de la répression pour assurer l'observation des lois religieuses.

371. Cette conséquence est évidente, une fois le principe de la subordination admis. On la repoussera cependant: L'autorité spirituelle elle-même, dira-t-on, n'a pas le pouvoir d'user de la répression pour assurer l'observation des lois religieuses. A cette objection, je répondrai par des textes.

Le droit dont il s'agit a été énergiquement affirmé par saint Augustin dans ses écrits sur les Donatistes; et le *Corpus juris canonici, Décret de Gratien*, IIe Partie, Cause XXIII, Question VI, Canon I, a reproduit les paroles du grand docteur. Nous allons les citer.

« *L'Eglise doit user de contrainte contre les méchants pour les amener au bien, comme le Christ contre Paul.*

« Les schismatiques disent : A qui le Christ a-t-il fait violence ; qui a-t-il contraint? Nous leur répondons : l'Apôtre Paul. Ils ont là un exemple du Christ contraignant d'abord et ensuite instruisant : frappant d'abord et ensuite consolant. Il est même remarquable que celui qui est arrivé par une peine physique et par coercition à la lumière de l'Évangile, a plus travaillé pour l'Evangile que tous ceux qui furent appelés seulement par la parole. Il est remarquable que celui dont l'amour a été particulièrement forcé par la crainte, est celui dont l'amour parfait a le mieux banni toute crainte. Pourquoi donc l'Église ne ramènerait-elle point par la force ses fils égarés, de même qu'elle a vu certains fils égarés forcer d'autres de ses enfants à périr?... Aussi le maître du festin ordonne-t-il d'abord que l'on invite,

Digitized by Google

puis que l'on amène des convives par la force. Ses serviteurs, en effet, étant venus lui dire : — Maître, nous avons fait ce que vous avez ordonné, et il reste encore des vides, — allez, dit-il, dans les chemins et le long des haies, et tous ceux que vous trouverez forcez-les à entrer (1). »

La même thèse a été soutenue par saint Thomas (2, 2, quæst. 10, art. 8). L'Ange de l'École se demande si l'on doit forcer les infidèles à embrasser la foi. Après avoir exposé l'avis contraire au sien, il dit :

« Mais cette doctrine est contraire à ce que dit saint Luc, ch. XIV : « Allez dans le chemin et le long des haies, et forcez à entrer, afin que ma maison soit remplie. » Or, c'est par la foi que l'on entre dans la maison de Dieu, c'est-à-dire dans l'Église. Il est donc des hommes que l'on doit contraindre à embrasser la foi (2). »

Puis le Saint précise sa pensée :

« Il y a des infidèles qui n'ont jamais reçu la foi, tels que

---

(1) « *Ecclesia malos debet cogere ad bonum, sicut Christus Paulum coegit.*

« Schismatici dicunt : cui vim Christus intulit ? Quem coegit ? Ecce habent Paulum Apostolum. Agnoscant in eo priùs cogentem Christum, et postea docentem : priùs ferientem, et postea consolantem. Mirum est autem, quomodo ille, qui pœna corporis ad Evangelium coactus intravit, plus illis omnibus qui solo verbo vocati sunt, in Evangelio laboravit: et quem major timor compulit ad charitatem, ejus perfecta charitas foras misit timorem. Cur ergo non cogeret ecclesia perditos filios, ut redirent, si perditi filii coegerunt alios ut perirent ?..... Unde et ipse dominus ad magnam cœnam suam prius adduci jubet convivas, postea cogi. Nam, cum ei servi sui respondissent : Domine, factum est quod jussisti, et adhuc locus est ; exite, inquit, in vias et sepes, et quoscumque inveneritis, cogite intrare..... »

(2) « Sed contra est, quod dicitur *Luc*, XIV: «Exi in vias et sepes, et compelle intrare, ut impleatur domus mea. » Sed homines in domum Dei, id est, in sanctam Ecclesiam intrant per fidem. Ergo aliqui sunt compellendi in fidem. »

Digitized by Google

les Gentils et les Juifs. Ceux-là ne doivent nullement être contraints à l'embrasser, parce que la croyance dépend de la volonté. .. .. Mais il est d'autres infidèles qui ont professé la foi un certain temps ou qui la professent encore comme certains hérétiques et tous les apostats. Ces infidèles doivent être contraints même corporellement à remplir leurs engagements de chrétien, et à vivre selon la foi qu'ils ont embrassée (1). »

L'auteur s'appuie sur saint Augustin dont il cite les quatre passages qui suiven

« Dans le principe, je pensais qu'il ne fallait amener personne par la force à l'unité chrétienne, et qu'on devait seulement agir par la parole et combattre par le raisonnement. J'ai abandonné cette opinion, convaincu non point par les arguments de ses adversaires, mais par les faits. La crainte des lois a été si efficace, que beaucoup disent : Grâces soient rendues à Dieu qui a brisé nos liens. »

« Quand le crime d'un déserteur de la foi est connu de tous, quand on le trouve exécrable, de telle sorte qu'il n'a point de partisans ou que ses défenseurs ne sont point en état de susciter un schisme, il ne faut point laisser dormir la sévérité de la discipline. »

« Où ont-ils vu, comme ils ne cessent de le proclamer, qu'on est libre de croire ou de ne pas croire ? Ils demandent à qui le Christ à fait violence ? Qu'ils l'apprennent par

---

(1) «Respondeo dicendum, quod infidelium quidam sunt qui nunquam susceperunt fidem, sicut gentiles et judæi ; et tales nullo modo sunt ad fidem compellendi, ut ipsi credant, quia credere voluntatis est..... Alii vero sunt infideles, qui quandoque fidem susceperunt, vel eam profitentur, sicut hæretici et quicumque apostatæ ; et tales sunt etiam corporaliter compellendi, ut impleant quod promiserunt, et teneant quod semel susceperunt. »

Digitized by Google

l'exemple de saint Paul d'abord frappé puis instruit par le Christ. »

« Aucun de nous ne veut la mort d'un hérétique. Mais la maison de David ne mérita de recouvrer la paix que lorsque Absalon, fils de ce monarque, eut péri dans la guerre qu'il fit à son père. C'est ainsi que l'Église catholique, s'il faut qu'elle sacrifie quelques membres pour sauver les autres, oublie les douleurs de son cœur maternel en pensant à la préservation de tant de peuples (1). »

Le premier de ces passages n'a pas été reproduit intégralement par saint Thomas. En voici la suite. Nous la trouvons dans le *Corps de droit canon* (loc. cit. Canon III) :

« C'est d'abord l'exemple de ma ville qui m'a convaincu. Entraînée tout entière dans le parti de Donat, par la crainte des lois impériales elle est revenue à l'unité ; et nous la voyons aujourd'hui détester autant le crime de votre acharnement, que si jamais elle n'y avait participé. J'avais aussi

---

(1) « Hæc primitus mea sententia erat, neminem ad unitatem Christi esse cogendum, verbo esse agendum, disputatione pugnandum. Sed hæc opinio mea non contradicentium verbis, sed demonstrantium superatur exemplis. Legum enim terror ita profuit, ut multi dicant : Gratias Domino, qui vincula nostra dirupit. » (*Ad. Vincentium, Epist.* XLVIII)

« Quando ita cujusque crimen notum est omnibus, et execrabile apparet, ut nullos prorsus, vel non tales habeat defensores per quos possit schisma contingere, non dormiat severitas disciplinæ. » (*Contra epistolam Permaniani*, lib. III, cap. 2).

« Ubi est quod isti clamare consueverunt, liberum esse credere, vel non credere ; cui vim Christus intulit, agnoscant in Paulo prius cognoscentem Christum et postea docentem. » (*Ad. Bonifacium comitem, epist.* 50)

« Nullus nostrum vult aliquem hæreticum perire. Sed aliter non meruit habere pacem domus David, nisi Absalon filius ejus in bello, quod contra patrem gerebat, fuisset extinctus. Sic Ecclesia catholica, si aliquorum perditione cæteros colligit, dolorem materni sanat cordis tantorum liberatione populorum » (*Ad Bonifacium comitem, epist.* 50)

Digitized by Google

l'exemple de beaucoup d'autres villes dont les noms me revenaient à l'esprit ; je voyais une nouvelle application de cette maxime : Mets le sage dans une situation propice, et il deviendra plus sage (1). »

On objectera certainement que Dieu ne veut pas de sentiments forcés. Il ne faut pas croire que saint Augustin n'ait pas prévu cette difficulté ; mais il répond que la crainte fait tomber l'acharnement qui éloignait de la vérité : «Timendo relinquit impedientem animositatem. » Gratien ajoute très judicieusement que les hommes ont de l'adversion pour ce qui est tombé en désuétude, et sont, au contraire, naturellement portés à suivre la coutume. Ainsi ce que certains ont fait par crainte, d'autres le feront par conviction.

Les textes qui précèdent démontrent par des arguments de l'ordre surnaturel, que l'autorité ecclésiastique a le pouvoir d'employer la force pour contraindre à l'observation des lois religieuses. Et nous faisons remarquer que dans ces textes, ce n'est point précisément du pouvoir de contraindre à l'accomplissement de simples devoirs négatifs qu'il s'agit. Il s'agit de forcer à l'accomplissement de devoirs positifs, des devoirs de professer la foi chrétienne et de vivre conformément à cette foi. Cette doctrine nous paraît d'autant moins contestable qu'aux motifs donnés par les saints docteurs s'ajoute cette considération de l'ordre naturel, que la force mise au service des lois ou du droit est légitime, parce qu'elle ne s'attaque point à une liberté protégée par Dieu.

---

(1) « Nam primo mihi apponebatur civitas mea, quæ cum tota esset in partem Donati, ad unitatem catholicam timore legum imperialium conversa est : quam nunc videmus ita hujus vestræ animositatis perniciem detestari, ut in ea nunquam fuisse credatur. Ita aliæ multæ, quæ mihi nominatim commemorabantur, ut ipsis rebus agnoscerem, etiam in hac causa recte intelligi posse quod scriptum est : Da sapienti occasionem, et sapientior erit. »

Digitized by Google

372. L'autorité civile peut donc être tenue, sur la demande de l'Église, d'assurer par la répression l'observation des lois religieuses, même de celles qui prescrivent des actes positifs. Cette conclusion est elle-même formellement admise par saint Augustin qui approuve les lois impériales faites contre les Donatistes, par saint Thomas qui, dans un passage du texte cité plus haut, dit en parlant des infidèles susceptibles de contrainte : « Ils doivent être forcés par les fidèles. » Notre conclusion est même écrite dans le *Corps de droit canon* (loc. cit. Canon II). Il y est dit que « c'est par différents moyens que Dieu dompte les intelligences rebelles, » et, parmi ces moyens, nous trouvons mentionnées « les lois des autorités temporelles. »

Mais la mission de la puissance civile d'assurer par la répression l'accomplissement des devoirs positifs du chrétien est, en réalité, fort limitée par saint Augustin et par saint Thomas. Contre qui finalement veulent-ils que la contrainte soit exercée ? Contre ceux-là seulement qui ont professé la foi chrétienne et qui l'ont ensuite abandonnée ou ne vivent point conformément à cette foi. De plus : « Dans la crainte, dit saint Thomas, qu'en ôtant la zizanie on arrache aussi le bon grain, » les deux grands docteurs mettent cette condition, que la répression ne sera pas une cause de schisme.

373. Quant aux infidèles qui n'ont pas reçu le baptême, ou infidèles proprement dits, le pouvoir civil ne sera jamais tenu envers le pouvoir religieux de leur faire remplir les obligations positives de la vie chrétienne, car l'Église elle-même a toujours reconnu qu'elles ne leur incombent point : ils ne sont pas encore chrétiens. Seulement il est clair que Dieu et les choses saintes ont droit de la part de tous les hommes à des marques de respect. Il est donc possible que ces hommages soient exigés par l'Église, et que le souverain doive intervenir. De plus, lorsqu'il le peut sans profaner les mystères, les temples ou les assemblées des chrétiens,

Digitized by Google

le souverain peut imposer à ses sujets païens, comme pratiques de religion naturelle, des actes qui les associent au culte chrétien : des prières, par exemple. Les citoyens ont, en effet, un devoir religieux collectif dont il appartient au souverain de déterminer la forme. Il a surtout ce droit par rapport aux citoyens non baptisés. La direction commune qu'il donne ainsi est sanctionnée par la loi de sociabilité, lorsque, comme dans l'hypothèse présente, cette détermination du devoir religieux collectif n'est point contraire à la conscience vraie. Le souverain a donc le pouvoir que nous venons de lui attribuer ; et l'Église peut, en vertu de sa primauté spirituelle, exiger qu'il en fasse usage.

374. S'il n'est pas impossible que les gouvernements doivent assurer l'observation des lois religieuses qui commandent des actes positifs, à plus forte raison peuvent-ils être obligés d'empêcher les paroles ou les actions contre Dieu, l'Église, la vérité ou la morale chrétiennes, les choses saintes et le culte catholique. Qui ne sait, en effet, qu'un acte s'obtient plus difficilement qu'une abstention ? Aussi en cette matière, la volonté de l'autorité spirituelle d'être assistée par le pouvoir séculier, sera-t-elle plus commune. Les souverains doivent donc ordinairement punir les blasphèmes et les sacrilèges, (En ce sens, voir la loi du 20 avril 1825, abrogée le 11 octobre 1830 ; Dalloz, *Répertoire*, V° Culte), et ils sont tenus d'interdire le travail du dimanche, au moins comme le faisait la loi du 18 novembre 1814, abrogée récemment.

375. Les hommes non baptisés ne peuvent être contraints d'observer les lois prohibitives applicables au chrétien, puisqu'ils ne peuvent être forcés d'embrasser la foi ; mais saint Thomas, qui nous donne cet enseignement, ajoute que les fidèles doivent les réduire à l'impossibilité de nuire au christianisme :

« Il faut que les chrétiens, s'ils le peuvent, contraignent

Digitized by Google

les infidèles à ne pas nuire à la foi, soit par des blasphèmes, soit par des insinuations perfides, soit par des persécutions ouvertes (1). »

C'est qu'en effet l'Église peut exiger que la liberté ne soit pas laissée aux païens de combattre la religion chrétienne. Elle a, pour la garde des intérêts spirituels, l'autorité de Dieu. Du reste, abstraction faite de sa situation vis-à-vis de la puissance ecclésiastique, le souverain aurait encore le droit d'interdire aux païens des actes nuisibles au christianisme. Car de la même manière que certains actes positifs du culte chrétien peuvent être exigés des infidèles, pareillement des abstentions prescrites par les lois chrétiennes, mais qui n'impliquent pas nécessairement une adhésion à la foi catholique, peuvent leur être imposées, le repos dominical, par exemple. Ils ne peuvent, d'ailleurs, se plaindre qu'on violente leurs consciences. Cette fin de non-recevoir ne serait point péremptoire, assurément: nous l'avons prouvé dans la section X ; mais ici, habituellement du moins, il n'y a même pas lieu de l'opposer. Est-ce que, notamment, le païen profanateur du dimanche obéit à sa conscience ? Celle-ci permet ; elle ne commande pas.

376. Saint Thomas fait même l'application aux cultes faux, de sa doctrine que les chrétiens doivent empêcher les infidèles de nuire au christianisme. Après avoir dit que les rites des infidèles peuvent être tolérés, ce que nous ne contestons nullement, il distingue entre les rites de la nation juive qui sont utiles parce qu'ils rendent indirectement témoignage à la vérité révélée, et ceux des autres infidèles. Cette seconde catégorie, ajoute-t-il, à cause du mauvais

(1) « Sunt tamen compellendi a fidelibus, si adsit potestas, ut fidem non impediant, vel malis persuasionibus, vel blasphemiis, etiam apertis persecutionibus. » (2. 2, q. 10, art. 8)

Digitized by Google

exemple qu'elle constitue, ne doit être tolérée que si la répression menace d'avoir des résultats funestes :

« Doit-on tolérer les rites des infidèles ?..... Les gouvernements humains dérivent du gouvernement divin, et ils doivent l'imiter. Or, Dieu, malgré sa toute-puissance et son infinie perfection, tolère néanmoins dans son œuvre quelques désordres qu'il pourrait empêcher. Il les permet lorsqu'ils sont cause d'un plus grand bien ou empêchent de plus grands maux. Dès lors, elles aussi, les autorités humaines tolèrent justement certains désordres, de peur d'être un obstacle au bien, ou d'être cause d'un plus grand mal. Ainsi saint Augustin dit dans son livre *De l'ordre* (livre II, ch. 4) : « Otez les prostituées et la débauche répandra partout le désordre. » Tout condamnables qu'ils sont, les rites des infidèles peuvent donc être tolérés, soit à cause d'un bien que l'on procure ainsi, soit à cause d'un mal que l'on évite. Or la pratique du culte israélite, qui fut la figure de la foi que maintenant nous possédons, a cet avantage que notre foi trouve des témoins dans ses adversaires, et que nous avons sous les yeux comme le symbole de nos croyances. Voilà pourquoi les rites juifs sont tolérés. Mais les rites des autres infidèles ne rendent point témoignage de la vérité, et ils sont inutiles. Ils ne peuvent donc en aucune manière être tolérés, à moins que ce ne soit pour éviter quelque mal, comme un scandale ou des dissensions qui seraient la conséquence de mesures de rigueur ; à moins encore que par la sévérité on empêche le salut d'infidèles que peu à peu la tolérance tournera vers la foi. Et en effet, les rites des hérétiques et des païens ont été quelquefois tolérés par l'Église, lorsque ces infidèles étaient fort nombreux (1) . »

(1) « Utrum infidelium ritus sint tolerandi..... Respondeo dicendum quod humanum regimen derivatur a divino regimine, et ipsum debet imitari. Deus autem quamvis sit omnipotens et summe bonus, permittit

Digitized by Google

Les souverains doivent donc, dans la mesure où l'autorité religieuse l'exige, interdire les cultes faux. Cette proposition que nous avons énoncée relativement aux païens ne peut être moins vraie en ce qui concerne les chrétiens dissidents. Aussi saint Thomas parle-t-il des seconds comme des premiers. Mais si le principe n'est pas contestable, on sait aussi que l'Église ne veut pas user de son droit, lorsque les hérétiques ou les païens sont très nombreux. Le Saint vient de donner les raisons de cette tolérance ; elles montrent que la modération n'est pas seulement une faculté, mais un devoir pour l'autorité spirituelle.

377. Les discours et la presse doivent aussi être punis quand ils attaquent Dieu, l'Église, la vérité et la morale chrétiennes, les choses saintes et le culte catholique. Le législateur français avait donc rempli un devoir en interdisant par la loi des 17 et 18 mai 1819 les outrages à la morale religieuse, et par la loi du 25 mars 1822 les outrages

---

tamen aliqua mala fieri in universo, quæ prohibere posset, ne eis sublatis, majora bona tollerentur, vel etiam pejora mala sequerentur. Sic ergo et in regimine humano, illi qui præsunt, recte aliqua mala tolerant ne aliqua bona impediantur, vel etiam ne aliqua mala pejora incurrantur. Sicut Augustinus dicit in lib. *De ordine* (lib. II, cap. 4) ; « Aufer meretrices de rebus humanis, turbaveris omnia libidinibus. » Sic ergo, quamvis infideles in suis ritibus peccent, tolerari possunt, vel propter aliquod bonum quod ex eis provenit, vel propter aliquod malum quod vitatur. Ex hoc autem quod Judæi ritus suos observant, in quibus olim præfigurabatur veritas fidei quam tenemus, hoc bonum provenit, quod testimonium fidei nostræ habemus ab hostibus, et quasi in figura nobis repræsentatur quod credimus : et ideo in suis ritibus tolerantur. Aliorum vero infidelium ritus, qui nihil veritatis aut utilitatis afferunt, non sunt aliqualiter tolerandi, nisi forte ad aliquod malum vitandum, scilicet ad vitandum scandalum, vel dissidium quod ex hoc posset provenire, vel impedimentum salutis eorum qui paulatim sic tolerati convertuntur ad fidem. Propter hoc enim hæreticorum et paganorum ritus aliquando Ecclesia toleravit, quando erat magna infidelium multitudo. » (2. 2. q. 10, art. 11.)

Digitized by Google

à la religion catholique proclamée religion d'Etat (Dalloz, Répertoire, V° Presse). Mais ces règles ont été remplacées par la loi des 29 et 30 juillet 1881 qui ne punit plus que l'outrage aux bonnes mœurs. Je me trompe : l'outrage au Président de la République est réprimé par l'article 26 (Dalloz, 1881, IV, p. 65).

378. La liberté des associations doit être comprimée comme celle des individus, si elles se montrent hostiles aux institutions surnaturelles. Ici également, la législation française est en défaut. Arbitraire à l'égard des sociétés honnêtes et non nuisibles, relativement aux autres elle n'est point assez rigoureuse: il dépend, en effet, de celui qui exerce le pouvoir exécutif et de certains administrateurs de les autoriser (Code pénal, art. 291, et loi du 10 avril 1834).

Un gouvernement ne peut subventionner une religion fausse.

379. Nous venons de dire que si un souverain peut devoir empêcher les cultes faux, il est cependant loin d'être toujours tenu de cette obligation. Au contraire, un gouvernement doit ordinairement s'abstenir de subventionner une religion fausse.

Pareillement, un souverain ne peut pas aider une religion fausse en administrant les biens de l'ensemble des adeptes de cette religion, lorsque les revenus servent à la propagation de doctrines erronées ou au culte pratiqué dans cette religion. Et si un souverain a commis cette faute, il est obligé d'y mettre un terme en restituant les valeurs possédées, à moins qu'il ne prévoie que les propriétaires leur conserveront leur première destination. Alors le gouvernement pourrait devoir recourir à la séquestration pour protéger la religion vraie, conformément à ce qui a été dit plus haut. Toutefois cette dernière

Digitized by Google

obligation n'est pas aussi absolue que celle de ne point prêter soi-même son concours à l'erreur ; il s'agit ici, en effet, non point de ne pas aider le mal, mais d'empêcher d'autres personnes de le commettre : il s'agit de l'assistance positive et celle-ci n'est pas due lorsque l'Église ne la réclame point. Or, il nous paraît certain que, de nos jours, là où l'autorité spirituelle, pour les motifs que saint Thomas nous a fait connaître, ne veut pas des moyens de rigueur contre les cultes faux, elle n'exige pas non plus la séquestration des biens des communautés d'hérétiques, de schismatiques ou d'infidèles. Nous croyons donc que les gouvernements qui détiennent aujourd'hui des biens affectés au service d'une religion fausse, doivent les restituer aux adeptes de cette religion.

Comment cela se fera-t-il ?

Deux systèmes sont possibles : ou répartir entre tous les ayants-droit la valeur possédée, ou la remettre à l'ensemble de ces personnes considérées comme formant une société qui serait propriétaire des biens en question. Le premier moyen est seul légitime. Le second, en effet, constituerait un acte d'assistance au profit de l'erreur, puisque le pouvoir organiserait les tenants de celle-ci en société. Que si eux-mêmes ont formé une association, le remboursement à cette dernière est licite, sauf la réserve théorique que nous avons faite relativement au droit de séquestration.

380. Ces développements disent clairement ce que nous pensons du système qui consiste à reconnaître, c'est-à-dire notamment à subventionner plusieurs cultes, et comment il devrait être remplacé. La solution que je propose de lui substituer, n'est pas seulement juste ; elle est simple et manifestement équitable.

Nous avons dit qu'un gouvernement doit ordinairement s'abstenir de subventionner une religion fausse. Mais il ne faudrait pas être absolu. Il est nécessairement illicite de

Digitized by Google

commander le mal, et ainsi un gouvernement ne peut jamais exiger l'enseignement des doctrines, ou l'exercice du culte d'une religion fausse. Mais une subvention à une religion fausse si elle est faite sans cette affectation obligée à un enseignement ou à des pratiques mauvaises, n'est point illicite par elle-même. Généralement il faut l'éviter à cause de l'encouragement qu'elle peut donner au mal; mais cependant, puisqu'elle n'est pas illicite en elle-même, si cet effet regrettable est compensé par un autre en sens contraire, cette subvention devient permise. C'est ainsi qu'un souverain est en droit de subventionner une religion fausse, s'il ne peut s'abstenir de le faire sans irriter extrêmement des sujets hérétiques ou infidèles. De même il est permis d'administrer les biens de l'ensemble des adeptes d'une religion fausse, s'il s'agit de ne pas laisser le pouvoir à des impies ou à des hommes dangereux.

Quant à la religion catholique, d'après le principe de la subordination des États et des souverains à l'autorité spirituelle en vue du bien des âmes, si l'Église exigeait d'un État un secours pécuniaire, cette subvention serait due. A plus forte raison, la puissance ecclésiastique pourrait-elle imposer un devoir de ce genre en laissant au souverain le soin de préciser la mesure de l'obligation. Il importe peu que le contribuable soit infidèle. N'est-ce pas ce que l'on admet aujourd'hui encore partout où les citoyens, sans distinction de religion, sont imposés au profit du culte catholique, en dehors des obligations concordataires? C'est que, s'il n'est pas tenu de se conformer aux lois de l'Église sur la vie du chrétien, l'infidèle peut cependant être obligé, de par la loi d'assistance réciproque, de contribuer au bien du christianisme. Cette religion ne mérite-t-elle pas, entre toutes les institutions sociales, un sacrifice pécuniaire? A la vérité, le païen ne profitera pas directement de l'impôt; mais ce fait ne détruit pas la raison qui vient d'être donnée, et, à bien examiner

Digitized by Google

personne ne le tient pour concluant. Sommes-nous admis à refuser l'impôt pour une route ou pour une école que nous ne fréquentons jamais? Du reste, cet argument tiré de la loi d'assistance n'est pas le seul. Jésus-Christ n'est-il pas le Roi de tous les hommes, et l'Église ne peut-elle pas, autant que le bien moral le demande, exercer le pouvoir de commander de son divin fondateur?

381. Nous arrivons au terme de notre étude sur les devoirs d'un État et de son souverain envers Dieu et envers l'Église. Les vérités que nous avons rappelées et les applications que nous avons faites peuvent se résumer en un mot : la religion catholique doit être la religion de tout État. Que signifie, en effet, cette conclusion, sinon que les sociétés civiles doivent, premièrement rendre à Dieu un culte catholique ou en union avec Jésus-Christ, et secondement respecter l'indépendance de l'Église et la primauté qui lui appartient en vue du bien des âmes? Or, ce sont là précisément les principes que nous avons établis ou rappelés au début de cette section.

Nous avons donc démontré par avance la vérité de la maxime qui vient d'être formulée. Du reste, parmi les erreurs énumérées dans le *Syllabus* ne trouve-t-on pas la proposition suivante?

LV. « L'Église doit être séparée de l'État, et l'État séparé de l'Église (1). »

382. La théorie de la religion catholique religion d'État n'est pas assez connue des catholiques eux-mêmes. Il en est parmi eux, ce sont les catholiques-libéraux, qui ne réfléchissent point que les États et les souverains sont les subordonnés de l'autorité spirituelle en tout ce qui concerne le salut, et que par suite, dans la mesure où la puissance

(1) LV. « Ecclesia a Statu, Statusque ab Ecclesia sejungendus est. »

Digitized by Google

ecclésiastique le veut, les gouvernements ne peuvent refuser leur assistance à l'Église, spécialement contre les hommes qui nuisent au christianisme et contre les cultes faux. Étrange inadvertance ! Que celui qui ne croit pas à la véracité de l'Évangile, à la divinité de Notre-Seigneur et à l'apostolicité de l'Église nie que celle-ci ait des droits sur la puissance séculière, rien de plus logique, quoique rien ne soit plus faux ; mais comment croire à l'Évangile, professer que Jésus-Christ est Dieu et que la puissance ecclésiastique a reçu de ce divin Rédempteur la mission de sauver les âmes, et ne pas penser que dans la volonté du Souverain-Maître, tous les pouvoirs, car il en est la source, sont, en vue de cette fin suprême, les subordonnés et les auxiliaires de l'autorité qui y conduit. Et cependant, en réalité, les catholiques-libéraux poussent encore plus loin l'inconséquence. Ils refusent même la liberté à cette Église dont ils savent l'origine céleste. La liberté qu'ils lui accordent, en effet, ne la subordonnent-ils pas, sous prétexte de droit commun, aux droits prétendus supérieurs de l'État, en matière de propriété, par exemple, de compétence judiciaire, d'association et de mariage ? Bref, le catholicisme libéral n'est pas seulement le catholicisme inconséquent, c'est le catholicisme opprimé par les siens. Que devient donc cette appellation de catholiques-libéraux ? Fut-il jamais nom plus mal mérité ?

382bis. A la vérité, les catholiques-libéraux disent parfois : — Nous ne contestons point le droit de l'Église à l'assistance de l'autorité civile, car théoriquement la vérité seule a des droits et l'erreur doit être combattue. Théoriquement, le régime de l'État chrétien ou le système de la religion catholique religion d'État est le seul vrai ; mais l'expérience a prouvé que le régime du droit commun a aussi ses avantages, et le seul but qu'il convienne de se proposer, c'est la pratique sincère de ce système de liberté pour tous.

Digitized by Google

Ce langage a été tenu par des bouches autorisées. Nous ne pouvons l'admettre.

Est-ce que les catholiques-libéraux auxquels nous répondons ne voient pas que les croyances et la moralité diminuent? Nous croyions cependant tous les observateurs d'accord pour constater ce fait. Les partisans du régime du droit commun ne peuvent donc pas invoquer l'expérience. Elle condamne, au contraire, leur système.

Les omissions et les actions impies dont l'homme est témoin l'entraînent au mal. Il est donc utile qu'elles soient prévenues ou réprimées par celui qui est en état de le faire, par le souverain. Et que l'on n'objecte pas que cette répression est plus fâcheuse que le scandale, parce qu'elle révolte les consciences. Cette observation peut se trouver juste, mais exceptionnellement. Composés d'une âme et d'un corps, nous trouvons naturel que celui qui a péché en subisse la peine dans ses membres. Que l'on n'objecte pas non plus que les lois de la religion perdent leur dignité, quand elles s'appuient sur la contrainte. L'homme qui est matière et esprit trouve naturel que la force soit au service du droit, de même que son corps est le serviteur de sa volonté. En un mot, l'union hiérarchique des deux puissances paraît à l'homme aussi juste et aussi convenable que l'union du corps et de l'âme.

Nous maintenons donc qu'il est utile que la puissance séculière intervienne en vue de prévenir et de réprimer la violation des lois du christianisme. Cette action est utile parce qu'elle empêche les scandales ou en détruit l'effet.

Elle est utile aussi à cause du bon exemple que donne un souverain qui se fait le gardien des lois du christianisme. Elle l'est encore, parce que l'abstention du souverain qui tolère la violation des lois chrétiennes, lorsqu'il pourrait la prévenir ou la réprimer, fait supposer à beaucoup d'hommes qu'il ne croit pas à l'autorité de ces lois. Autrement, diront-

Digitized by Google

ils, il interviendrait pour Dieu et pour le bien moral de ses semblables. Le souverain qui ne se fait pas le gardien des lois chrétiennes donne donc l'exemple de l'indifférentisme. On peut continuer à admettre que la religion catholique est bonne, mais on cesse de croire qu'elle seule conduit au bonheur éternel. N'est-ce pas ce que nous voyons aujourd'hui ?

Ceux qui croient le régime du droit commun aussi favorable au christianisme que le système de l'État chrétien, sont donc dans l'erreur, et nous ajoutons que leur erreur a été condamnée. Pie IX a condamné les propositions suivantes du *Syllabus :*

LXXVII. « A notre époque, il n'est plus utile que la religion catholique soit la religion unique de l'État, à l'exclusion de tous les autres cultes. (1).

LXXVIII. Aussi c'est avec raison que dans certains États dits catholiques la loi a pourvu à ce que les personnes qui s'y rendent puissent y exercer publiquement leurs cultes, quels qu'ils soient. (2).

LXXIX. Il est faux, en effet, que la liberté laissée par la loi civile à tous les cultes, ou le plein pouvoir attribué à tous de manifester ouvertement et publiquement des opinions et des pensées quelconques, amènent plus facilement la corruption des mœurs et de l'esprit, et propagent la peste de l'indifférentisme. (3).

---

(1) LXXVII. « Ætate hac nostra non amplius expedit religionem catholicam haberi tamquam unicam Status religionem, ceteris quibuscumque cultibus exclusis. »

(2) LXXVIII. « Hinc laudabiliter in quibusdam catholici nominis regionibus lege cautum est, ut hominibus illuc immigrantibus liceat publicum proprii cujusque cultus exercitium habere. »

(3) LXXIX. « Enimvero falsum est civilem cujusque cultus libertatem, itemque plenam potestatem omnibus attributam quaslibet opi-

Digitized by Google

LXXX. Le Pontife Romain peut et doit se réconcilier et transiger avec le progrès, avec le libéralisme et avec la civilisation moderne. » (1).

383. Il est aisé de voir ce que devient, dans la théorie de la religion catholique religion d'État le principe de la liberté de conscience. Il reste vrai dans le sens que nous avons reconnu être le seul admissible : le respect de la liberté de la conscience vraie. A l'égard de qui, en effet, le souverain peut-il devoir user de contrainte comme subordonné de la puissance religieuse? A l'égard de ceux qui violent les lois ou les droits de l'Église. Or, ceux-là agissent-ils suivant une conscience vraie? Non; puisque les règles établies par le pouvoir ecclésiastique émanent d'une autorité compétente, et que celle-ci tient de Dieu toutes les prérogatives qu'elle revendique. C'est donc la liberté de la conscience erronée qui est contrariée, et non pas celle de la conscience vraie.

Le droit de celle-ci à l'indépendance devient même plus efficace que dans l'ordre naturel, lorsque les gouvernements remplissent leur devoir de subordonnés de l'Église en vue du bien des âmes. Dans l'ordre naturel, la liberté de la conscience vraie court de grands risques, parce qu'un gouvernement peut confondre la vérité avec l'erreur. Mais ce danger disparaît dans un État où un souverain se soumet, en ce qui intéresse la religion, à l'autorité spirituelle. La vérité ne trouve-t-elle pas dans la puissance ecclésiastique un interprète infaillible? Et par là, l'infidèle lui-même profite de l'affranchissement que procure l'Église, lorsque

---

niones cogitationesque palam publiceque manifestandi, conducere ad populorum mores animosque facilius corrumpendos, ac indifferentissimi pestem propagandam. »

(1) LXXX. « Romanus Pontifex potest ac debet cum progressu, cum liberalismo et cum recenti civilitate sese reconciliare et componere. »

Digitized by Google

les souverains reconnaissent sa doctrine. Si ce païen est père, par exemple, et si sa conscience lui défend d'envoyer ses enfants dans des écoles où ils seraient exposés à l'athéisme, il n'a pas à craindre de se voir violenté, parce que l'Église affirme le devoir des parents, quels qu'ils soient, d'élever leurs enfants dans la crainte de Dieu.

Il n'est pas jusqu'à la conscience erronée qui ne trouve des garanties de modération dans le système de l'État catholique. Si l'autorité religieuse s'oppose, dans l'intérêt du salut des âmes égarées, à ce qu'on use de rigueur envers elles, le pouvoir civil comprenant qu'il ne pourrait agir ici que comme subordonné, s'abstiendra. Ainsi pourront être protégés les mauvais catholiques, les chrétiens dissidents et les infidèles eux-mêmes.

384. Nous venons de parler de la liberté de conscience. Il est également facile de voir ce que devient la liberté des cultes, dans la théorie de la religion catholique religion d'État. Un seul mot suffirait. Qu'est-ce, en effet, que cette liberté, sinon celle de la conscience en tant qu'elle prescrit, défend on permet des actes de culte? Ce que nous avons dit de la seconde s'applique donc à la première. Insistons un peu néanmoins. La liberté des cultes, ou, pour parler exactement, la liberté en matière de culte, reste légitime dans la mesure où elle l'était avant l'établissement de l'Église, car elle n'a jamais pu appartenir qu'au culte vrai, c'est-à-dire rendu au vrai Dieu par l'intermédiaire de son Verbe attendu ou venu. Tel ou tel autre culte ayant toujours été repoussé par Dieu, la liberté de ceux qui l'ont rendu ou le rendent encore, en tant qu'ils ont agi ou agissent de la sorte, n'a point été ou n'est pas protégée par Dieu; elle est susceptible de contrainte. Il n'y a donc jamais eu de principe de la liberté des cultes; il n'y a jamais eu que le principe de la liberté du culte vrai, de celui que l'Église rend à Dieu le Père par Jésus-Christ. Dans la théorie de la religion catho-

Digitized by Google

lique religion d'État, la liberté en matière de culte reste donc légitime dans la mesure où elle l'a toujours été.

385. Une conséquence importante se dégage encore de ce qui précède. C'est que, sauf la subordination du pouvoir civil à l'autorité religieuse en tout ce qui intéresse le bien moral, la première de ces puissances n'a pas un but moins élevé que la seconde : elle tend, mais à la suite de celle-ci, au même terme qui est le salut.

386. Enfin, le moment est arrivé de répondre à cette question qu'au début de la section X nous avons réservée : depuis l'établissement de l'Église, la souveraineté politique est-elle plus étendue, est-elle plus restreinte qu'elle ne le serait selon la nature ?

Il faut répondre affirmativement aux deux parties de la question.

La souveraineté est plus étendue, en ce sens que depuis l'établissement de l'Église, les souverains sont appelés à prêter leur concours à cette autorité.

Elle est plus restreinte, en ce sens qu'un gouvernement, dans ce qu'il fait en vue des intérêts moraux, n'est qu'un subordonné de l'autorité religieuse ; et que les mesures qu'il adopte en vue du bien physique, l'Église a le pouvoir, si elles nuisent au bien spirituel, de les interdire ou de les annuler.

La souveraineté est plus restreinte aussi, depuis l'établissement de l'Église, en ce sens que l'autorité civile ne s'étend pas directement sur les clercs.

Tels sont les devoirs des États et de leurs souverains envers Dieu et envers l'Église. Toutes les nations en sont tenues. Mais si, parmi les hommes, certains sont obligés à plus de vigilance et de perfection, parce qu'ils ont reçu plus de grâces et une mission plus élevée, il en est de même des peuples qui ont été particulièrement favorisés de la Providence ; et si ces États viennent à faillir, ils encourent des châtiments plus sévères.

Digitized by Google

SECTION XIII.

DES DEVOIRS DES CITOYENS ENTRE EUX.

387. Quels sont-ils dans l'ordre purement naturel?

L'étendue de ces devoirs est-elle susceptible d'augmentation ou de diminution dans l'ordre naturel?

Est-elle plus grande dans l'ordre chrétien?

Je vais répondre à ces trois questions.

Quels sont en premier lieu, les devoirs des citoyens entre eux, dans l'ordre purement naturel?

Ce sont, en principe, les obligations réciproques dont ils sont tenus comme membre de la société universelle. Seulement, les devoirs qui résultent de la loi de l'union entre les hommes, se trouvent multipliés de deux sortes, par le fait de l'existence en société politique. D'une part, quand un individu qui ne vit point sous un souverain va commettre ou fait le mal, c'est seulement à celui qui use légitimement de contrainte pour empêcher ou arrêter la faute, que le coupable doit de ne pas résister. Au contraire, supposez le même agent en société civile, et contraint par le souverain; ce n'est pas seulement à celui-ci que cet homme doit de ne pas résister, mais encore aux autres citoyens, parce que ces derniers ont droit au maintien de l'ordre matériel et moral. En second lieu, nous savons qu'étant donné qu'un

Digitized by Google

homme ou un être collectif exerce parmi certaines personnes le pouvoir de contraindre, la loi naturelle de charité sanctionne, dans une certaine mesure, les volontés émises par ce gouvernement.

L'étendue des devoirs des citoyens entre eux est-elle susceptible d'augmentation ou de diminution dans l'ordre naturel ?

Est-elle susceptible d'augmentation ?

Non, si l'on considère dans leur origine lointaine les obligations mutuelles des citoyens. Quelle cause, en effet, pourrait être ajoutée à cette loi en dehors de laquelle on ne peut concevoir aucune règle concernant nos rapports réciproques : les hommes doivent tendre à leur bonheur commun ? Mais si l'on s'en tient aux causes immédiates, l'étendue des obligations réciproques peut être augmentée par des faits exceptionnels. Je fais ainsi d'abord allusion à un engagement pris par un fonctionnaire qui promet de bien servir son pays. Secondement, d'après les lois de la guerre, une population annexée peut être tenue de se prêter à des mesures de pacification, et devoir une indemnité aux vainqueurs.

Mais d'autre part, au même point de vue des causes immédiates des obligations mutuelles, l'étendue des devoirs des citoyens devient susceptible de diminution, quoique la loi fondamentale du bonheur commun ne puisse disparaître. L'engagement pris par un souverain de ne pas exercer la contrainte dans un cas donné, même si elle est légitime, ou de ne pas émettre une volonté que la loi de la soumission à une direction commune rendrait obligatoire, peut être un obstacle à la formation d'obligations qui autrement auraient incombé à tel ou tel citoyen envers ceux qui l'entourent.

Enfin l'étendue des devoirs des citoyens entre eux, est-elle plus grande dans l'ordre chrétien ?

Oui, mais encore en ce sens que beaucoup d'applications

Digitized by Google

de la loi du bonheur commun sont dues à l'établissement du christianisme, comme l'obligation où est le père d'élever son enfant dans la religion catholique, et toutes les formes que prend, étant données les lois de l'Église, le devoir de ne pas scandaliser nos frères. Dirait-on que ce ne sont là nullement des devoirs de citoyen? Mais qu'est-ce donc que le citoyen, sinon l'homme en tant qu'il doit soumission à un souverain politique? Or, n'avons-nous pas vu qu'à titre de subordonné, le pouvoir civil a le droit d'empêcher ce qui est contraire à la pratique des vertus chrétiennes?

Digitized by Google

SECTION XIV.

DES DEVOIRS DES CITOYENS ENVERS LE SOUVERAIN.

388. Le devoir principal, celui de la soumission, a été suffisamment déterminé dans les sections IX et X. Dans la première de ces divisions, nous avons, de plus, indiqué la distintion qu'il faut faire, au point de vue des devoirs des citoyens, entre le gouvernement de fait et le chef légitime.

Il est inutile de parler de l'affection que les citoyens peuvent devoir à leur souverain.

De même, je ne m'occuperai point spécialement de la sollicitude, de l'amour, du zèle pour le bien, auxquels le souverain est, de son côté, tenu envers ses sujets. Ces obligations ne demandent point, en effet, d'étude spéciale, malgré leur importance. Les considérer en elles-mêmes serait s'exposer à des dissertations oiseuses. Ce qu'il faut examiner minutieusement, ce sont les devoirs qui incombent au souverain dans l'exercice de ses pouvoirs direct et indirect d'obliger. Tel sera notre but dans les sections suivantes.

Digitized by Google

SECTION XV.

DU DEVOIR DE FIDÉLITÉ DU SOUVERAIN A LA CONSTITUTION.

389. Il s'agit évidemment de la fidélité du souverain à la constitution de l'État qu'il gouverne, ou, en d'autres termes, de la fidélité du souverain à la constitution politique de son pays.

Qu'est-ce qu'une constitution politique, ou plus brièvement, une constitution?

Une constitution peut être considérée comme fait ou comme titre.

Comme fait, c'est la manière dont la souveraineté est organisée dans tel ou tel État.

Comme titre, c'est l'ensemble des causes qui attribuent l'autorité légitime à tel souverain dans un certain État, ou déterminent la manière dont elle sera exercée. Dans les explications qui vont suivre, le mot qui nous occupe aura cette seconde signification, à moins d'avis contraire.

Pour se rendre compte du devoir du souverain d'être fidèle à la constitution, il suffit de voir de quoi cet acte se compose.

Une constitution est d'abord l'ordre donné par Dieu à certains hommes d'obéir à telle personne ou à tel être collectif qui a en sa faveur une cause de légitimité. Nous avons établi qu'un contrat n'est pas la seule cause qui puisse déterminer

Digitized by Google

ce commandement divin. Il existe, en effet, dans le seul ordre naturel, trois autres causes de légitimité déjà connues (section VI). Ce sont le droit de conquête exercé, par suite d'une cause juste de guerre, sur des hommes sans lien politique, une annexion forcée légitime, enfin, le fait que tel homme ou tel être collectif est, par rapport à un certain groupe, le mieux en mesure de procurer le bien commun.

Tel est le premier article de toute constitution.

Le second est la loi faite au souverain de respecter les droits de Dieu ou de l'Église, et d'être soumis à cette dernière en ce qui concerne le salut. Que le pouvoir civil doive observer cette règle, nous n'avons plus à le démontrer (Voir le chapitre de l'Église et la section XII).

Le troisième article est que le possesseur de l'autorité doit, selon le principe qui régit les rapports entre les hommes, tendre au bonheur des citoyens par ses efforts, et respecter les droits du prochain en restant dans les limites de la souveraineté.

Ici encore, le devoir du souverain d'observer la constitution est évident. Mais quelles sont les limites de la souveraineté? Nous l'avons dit dans la section X. Donc, les causes qu'alors nous avons indiquées d'augmentation ou de diminution de ce pouvoir, rentrent dans les constitutions, à titre d'applications du troisième article.

Une remarque se dégage de ce qui précède. C'est qu'une constitution n'est jamais un contrat tout seul, et peut n'avoir rien de contractuel.

Toutefois, nous avons reconnu dans la section VI, que souvent la souveraineté légitime provient, mais indirectement pour la plupart des sujets, d'une convention entre un homme et les plus influents de ceux sur lesquels il régnera. Cet accord, en effet, est souvent ce qui met en mesure de faire mieux que qui que se soit, le bien commun, et il détermine ainsi le droit au gouvernement ou la légitimité. D'autre

Digitized by Google

part, dans beaucoup d'États, celui ou ceux qui deviennent souverains légitimes promettent d'observer certaines limites en-deçà de l'étendue purement naturelle de la souveraineté. Peu importe, d'ailleurs, que l'on donne à ces engagements la forme de loi. C'est ce qui peut arriver, par exemple, si une représentation nationale, consultative ou délibérante, est instituée, sans l'avis ou le consentement de laquelle aucune loi ne pourra se faire. Nous savons aussi qu'une promesse concernant tous les sujets, même si elle est faite à quelques-uns seulement, est obligatoire dans toute sa portée, soit parce que ceux-ci acquièrent droit en leur nom à l'exécution intégrale, soit parce que tous les citoyens peuvent acquérir par cession expresse ou tacite des stipulants, le droit d'exiger que la convention faite à leur profit soit exécutée.

Tels sont les éléments nécessaires ou possibles d'une constitution. Tel est le devoir de fidélité du souverain à la constitution.

Ce nom pris encore dans le sens de titre, ne conviendrait évidemment point à un pacte qui aurait pour but d'attribuer au souverain des pouvoirs contre la Divinité ou l'Église ; il ne conviendrait pas davantage à un contrat par lequel le souverain promettrait de ne pas agir même dans des hypothèses où il le devra soit à ses semblables, soit à la puissance spirituelle. On ne s'oblige point à manquer à son devoir.

Ce droit d'un gouvernement de déroger parfois au texte d'un pacte constitutionnel partiellement invalide, peut s'appeler la prérogative souveraine. Ainsi supposez qu'un roi soit tenu par un engagement de ne point faire de loi sans le consentement de certaines assemblées. Si celles-ci viennent à repousser par méchanceté ou aveuglement une mesure manifestement nécessaire, le monarque peut passer outre sans violer la constitution, car il n'a pu s'obliger à ne

Digitized by Google

pas faire ce que sa mission de gardien du bien commun lui commanderait : il a conservé la prérogative souveraine.

390. Les explications qui précèdent permettent de résoudre une question souvent tranchée sans réflexion : celle des coups d'État. On appelle ainsi, me semble-t-il, une violation de la constitution pour arriver ou se maintenir au pouvoir. ou simplement pour augmenter l'étendue de la souveraineté. A la vérité, l'idée de violence accompagne habituellement celle de coup d'État ; mais cependant cette dernière dénomination est donnée aussi à l'accaparement de l'autorité par surprise. De là, l'interprétation générale qui précède. Du reste, il ne s'agit que d'une définition de nom.

Pour juger si les coups d'État sont licites, des distinctions sont nécessaires.

Si pour arriver au pouvoir, un homme viole une constitution d'où résulte la légitimité du souverain actuel, en d'autres termes s'il s'agit d'un attentat à une constitution qui n'est pas seulement un fait, mais un titre, évidemment ce coup d'État est criminel. puisqu'il s'attaque au juste possesseur du pouvoir. Mais que ce soit, au contraire, un souverain ayant le droit pour lui qui renverse l'usurpateur, que la lutte soit entre la constitution, dans le sens de titre, et la constitution fait pur et simple sans valeur juridique, le déplacement de l'autorité sera légitime. A la vérité, il ne sera pas absolument licite si, à cause des circonstances, la loi de charité arrête le revendiquant, pour conjurer les désastres d'une guerre fratricide.

Un homme ou un être collectif qui a été souverain légitime, se maintient-il au pouvoir quand il n'a plus de cause de légitimité en sa faveur ? Ce coup d'État est manifestement condamnable. Seulement remarquez que si à une cause de légitimité en succède une autre au profit de l'homme ou de l'être collectif qui gouverne, ce souverain ne doit pas se retirer. Ainsi, un homme est devenu souverain légitime en

Digitized by Google

vertu d'une cause d'annexion, et lorque ce titre disparaît, celui qui le possédait se trouve être le mieux en mesure de faire le bien commun. Le vainqueur peut dès lors se maintenir.

Enfin, si un souverain exagère ses pouvoirs au détriment de ceux de Dieu ou de l'Église, ce coup d'État est toujours illégitime. Il l'est également, si l'on dépasse les limites purement naturelles de l'autorité civile sans se fonder sur une cause d'extension : sur une annexion forcée illégitime ou sur une promesse des citoyens laquelle n'est directe-valable, on le sait, que pour ceux qui l'ont faite. Mais si le coup d'État consiste dans la violation d'un pacte qui restreint l'étendue purement naturelle de la souveraineté politique, il faut distinguer suivant que le salut public fait ou ne fait pas à celui qui exerce le pouvoir une obligation de passer outre ; dans le premier cas, le coup d'État est légitime, dans le second, il est illicite.

Tels sont les divers jugements qu'il faut porter sur les coups d'État, à moins que l'on ne veuille prendre cette expression toujours en mauvaise part, et lui substituer un autre nom pour le cas où il s'agit d'une innovation politique légitime.

Digitized by Google

SECTION XVI.

DES DEVOIRS DU SOUVERAIN EN MATIÈRE D'ASSOCIATION.

391. Ce sujet pourrait rentrer dans les sections suivantes; mais il m'a paru trop important pour n'être point détaché.

Le mot d'association a deux sens. Il désigne : 1° un fait qui produit une réunion de personnes ou surtout de choses : c'est ainsi qu'on parle de l'association des idées; 2° une société et spécialement les sociétés volontaires; mais les autres ne sont cependant pas exclues. Aussi, en s'attachant à la seconde signification, peut-on diviser les associations en volontaires, obligatoires et mixtes. On entre dans les premières par un contrat. Les secondes sont celles qu'aucune des parties ne peut éviter, comme la société paternelle qui s'impose également au père et à l'enfant. Les troisièmes, au contraire, sont facultatives pour un ou plusieurs de leurs membres, comme la société entre l'élève placé par son père auprès d'un maître et ce dernier, ou bien entre le vainqueur et le vaincu. Je ne traiterai point ici toute la matière des associations. Mais nous exposerons les devoirs du souverain envers les associations volontaires, et envers les associations obligatoires les plus considérables après les États : les sociétés civiles inférieures, lesquelles, du reste, peuvent aussi être volontaires, quoique ce ne soit point leur caractère habituel. Or, le résultat de l'accomplissement

Digitized by Google

des devoirs du souverain envers les sociétés civiles subordonnées, où le régime régulier de celles-ci, a un nom spécial : la décentralisation. Tel sera le double objet de notre étude. Je ne m'occuperai plus spécialement ni de l'Église, ni des associations religieuses qu'elle établit. Leurs droits ont été fixés précédemment.

De là, les deux articles suivants :

Article I. Des devoirs du souverain envers les associations volontaires.

Article II. Des devoirs du souverain envers les sociétés civiles inférieures, ou de la décentralisation.

Digitized by Google

ARTICLE I.

Des devoirs du souverain envers les associations volontaires.

392. Les associations volontaires ont droit, en principe, 1° au respect de leur existence et à la liberté d'action, 2° au respect de leur capacité naturelle d'acquérir, 3° à la protection du souverain.

Reprenons ces trois affirmations.

393. La première est d'une vérité évidente. Du moment où ni le but de l'association, ni les moyens qu'elle emploie ne sont immoraux, si d'autre part elle n'est point nuisible à la prospérité de l'État, les membres qui la composent exercent une liberté respectable en s'unissant et en agissant; l'association, en d'autres termes, a droit à l'existence et à la liberté d'action. C'est indiscutable, à moins qu'on ne veuille soutenir que toutes les associations volontaires qui se forment dans un peuple lui sont nuisibles. Mais quelle absurdité! Y a-t-il une charge plus lourde pour un État que l'individu isolé? Peut-on, d'autre part, trouver meilleure matière à despotisme? Il est vrai que d'après Sieyès (*Qu'est-ce que le tiers?* Ch. VI), l'homme en signant le contrat social a renoncé au droit naturel de fonder des associations. Mais ce pacte et cette renonciation sont imaginaires. Faut-il redemander que l'on dise quels sont les hommes qui ont signé une convention de ce genre?

Digitized by Google

L'autorité doit donc respecter l'existence et la liberté d'action des associations, lorsque celles-ci sont honnêtes et non nuisibles à l'État. Seulement, comme les hommes doivent accepter une direction commune efficace relativement à la détermination de leurs devoirs réciproques, ils sont tenus de se soumettre à la volonté du souverain qui interdit telle association comme immorale ou comme nuisible. Mais, d'autre part, cette règle n'est pas absolue. Elle ne s'applique que si le sacrifice de la soumission n'est pas grand, eu égard au bien qu'il produira. Dès lors, quand l'immoralité ou la nocuité d'une association ne sont pas même probables, l'interdiction du souverain est nulle : la raison ne voit pas même qu'un certain avantage résultera de la soumission. Cela ne signifie cependant point que si le souverain emploie injustement la force contre une association, celle-ci pourra résister. Alors, par la faute, il est vrai, du souverain, le bien à sauvegarder est beaucoup plus considérable : c'est la paix à maintenir, souvent un scandale à éviter.

394. Parlons maintenant du second droit.

Une association a la capacité naturelle d'acquérir ou de devenir propriétaire. Pour le démontrer, je ne présenterai point cette seconde faculté comme une suite nécessaire de la précédente. Cette corrélation, en effet, souvent invoquée, n'est pas rigoureusement exacte. Une association même de personnes vivant en commun peut subsister, d'une façon, il est vrai, plus ou moins précaire, sans un avoir collectif; elle peut vivre de la générosité d'un de ses membres ou de celle d'un tiers, ou encore chacun peut se suffire. S'agit-il d'une œuvre à entreprendre? Chacun peut y contribuer directement sans faire d'apport à une caisse qui serait le bien de tous. Dirai-je donc : c'est le droit des associés de créer cet être moral ou métaphysique distinct d'eux-mêmes, cette personne morale qu'on appelle l'asso-

Digitized by Google

ciation, et de lui donner la capacité d'acquérir ? Pas davantage, car mon esprit ne saisit pas cet être qui ne me paraît autre chose qu'un être de raison, et en tout cas, je ne me sens point en mesure de démontrer comment un être métaphysique ou une personne morale pourrait devenir propriétaire sans l'intervention de l'autorité civile ou religieuse. Il ne suffit pas de dire : le souverain n'a pas le droit de s'y opposer. Il faut encore examiner si la chose en elle-même est possible. Or, comment le serait-elle ? J'avoue ne pas le voir. Du reste, les associations, soit volontaires, soit même d'une autre nature, n'ont rien à perdre, et loin de là, à n'être pas envisagées sous l'aspect dont il vient d'être question.

Qu'est-ce qu'une association ? Un être métaphysique, une personne morale ? Soit, si l'on veut ; mais c'est encore autre chose. C'est une personne puis une autre en tant qu'elles poursuivent un même but par des moyens communs. Qu'est-ce maintenant qu'une association propriétaire ? Ce sont les associés eux-mêmes en tant que propriétaires d'un même bien avec l'obligation d'en jouir en commun et de ne point réclamer de part divisé dans la propriété. Reste à savoir si une telle propriété suppose l'intervention de la puissance civile. Je ne crains pas de dire : évidemment non. Si l'acte de disposition appelé testament est valide par lui-même, comme j'espère l'établir au chapitre de la propriété, rien ne s'oppose à ce qu'un homme laissant de cette manière un bien à plusieurs personnes associées, dispose qu'elles devront jouir en commun et qu'aucune d'elles ne pourra réclamer sa part divise de la propriété. Pareillement, un contrat de donation peut renfermer des clauses semblables. Enfin, pourquoi les associés ne les stipuleraient-ils pas entre eux relativement à un objet qu'ils acquièrent ensemble ? Une association peut donc, d'après la nature toute seule, devenir propriétaire. A la

Digitized by Google

vérité, dans la dernière hypothèse, les associés peuvent se faire mutuellement remise de leur obligation de rester unis, et procéder au partage. C'est seulement ici que la propriété collective aurait besoin, non pas pour s'établir, mais pour résister, de l'intervention de l'autorité civile défendant cette liquidation.

Les associations possèdent donc la capacité naturelle d'acquérir.

On fera peut-être cette objection : Pour qu'une association soit propriétaire, il ne suffit pas que les associés doivent rester dans l'indivision ; ne faut-il pas encore que les dettes de l'un ou de l'autre des sociétaires ne soient aucunement exigibles sur l'avoir commun, et que de même, les dettes de la société ne pèsent pas sur le patrimoine privé de ses membres ? Non. C'est nécessaire, il est vrai, pour isoler complétement la propriété collective, mais non pour la constituer. D'ailleurs, les deux conditions que l'on indique peuvent être remplies sans l'intervention de l'autorité.

Pourquoi d'abord un testateur ou donateur, en laissant un bien aux associés, n'aurait-il pas le droit de stipuler que leurs créanciers personnels n'y pourront rien prétendre ; pourquoi ne pourrait-il pas assigner à l'objet transmis une affectation exclusive ? Pourquoi même les associés ne pourraient-ils faire entre eux un contrat de ce genre, du moment où l'acte ne serait pas frauduleux ? De quoi pourraient se plaindre leurs créanciers personnels ? Un débiteur n'aliène point sa liberté à son créancier : le second doit suivre la foi du premier.

Quant aux dettes de l'association, c'est-à-dire des associés en tant que réunis ils contractent des obligations, rien de plus facile que de stipuler, si l'obligation résulte d'engagements, que la propriété collective sera le seul gage des créanciers. S'agit-il d'une obligation à des dommages-

Digitized by Google

intérêts encourus par les associés pour une faute collective? Ils sont forcément tenus sur leurs biens propres, de réparer. Mais qui pourrait, à raison de ce fait, refuser aux associations la capacité naturelle d'acquérir? On admet, en effet, cette responsabilité personnelle des associés délinquants, même lorsque la capacité d'acquérir de la société a été reconnue par l'autorité civile, et partant n'est plus contestée par personne.

Objecterait-on encore qu'une association ne peut pas être naturellement propriétaire parce que les membres laisseront, un jour ou l'autre, leur part à des héritiers qui pourront réclamer la division? Ce serait oublier que les successeurs recueillent les biens, nécessairement avec les charges qui grèvent le patrimoine du défunt. Du reste, ici comme plus haut, il s'agit non de la constitution, mais seulement de la permanence de la propriété collective.

Nous maintenons donc notre doctrine.

395. Est-elle généralement admise? Il s'en faut de beaucoup. Les jurisconsultes romains disaient déjà, et l'on répète encore, qu'une association ne peut posséder que grâce au législateur civil. — Une association, dit-on, n'est pas un être réel. C'est un être métaphysique. Comment, dès lors, peut-elle acquérir? Moyennant la défense faite à toute personne par le pouvoir, d'occuper des biens qui n'ont pas de maître, mais dont une association est légalement réputée propriétaire. Bref, il faut une fiction et l'autorité seule peut la faire. — J'ai répondu par avance à cet argument. Une association peut être propriétaire parce que ce sont les associés eux-mêmes qui sont l'association; ce sont eux qui sont propriétaires, avec l'obligation qui leur a été ou qu'ils se sont eux-mêmes imposée, de jouir en commun et de ne point réclamer leur part divise. Il n'est pas exact de dire que l'association n'est pas un être réel; aucune fiction n'est nécessaire. Mais cette erreur est

Digitized by Google

sans gravité, et la question se réduit à une querelle de mots, si l'on admet que les associés peuvent être copropriétaires de la manière que nous avons dite. Il en est autrement si on le nie, comme certains le font, sous prétexte que les associés représentent une incapable et ne sont pas réellement propriétaires. C'est une erreur. Ils ne représentent personne : ils sont réellement propriétaires, avec certaines modalités seulement.

Les associations possèdent, disons-nous, la capacité naturelle d'acquérir. Il en est ainsi, même de celles qui poursuivent un but mauvais, de même qu'un homme peut être propriétaire, quoiqu'il fasse servir son bien à une œuvre illicite.

396. C'est cette capacité naturelle d'acquérir que le souverain est, avons-nous dit, obligé de respecter, du moins en ce qui concerne les associations volontaires. J'entends par là que cette capacité ne peut pas, en général, être contrariée. Le motif en est péremptoire : loin qu'elle constitue une faveur, les associés la trouvent en eux-mêmes. C'est donc seulement si cette faculté d'acquérir est exercée d'une manière nuisible au bien public, qu'elle peut être supprimée ou limitée. Alors cette interdiction oblige, puisque l'association elle-même doit disparaître. Quand aux biens déjà acquis, ils seront partagés entre les membres, ou séquestrés si autrement la continuation des opérations de l'association interdite est présumable.

Avant de terminer ce qui concerne la faculté collective naturelle d'acquérir, je dois dissiper certaines appréhensions auxquelles notre doctrine donnera peut-être lieu. Voici quelles sont ces craintes. Nous avons dit ne pas comprendre comment un être métaphysique aurait la capacité naturelle d'acquérir, et nous avons fait reposer le droit de propriété des sociétés sur les associés eux-mêmes. Cette sorte de négation de la capacité naturelle d'un être méta-

Digitized by Google

physique, à l'effet d'acquérir, n'ébranle-t-elle pas la propriété des sociétés non volontaires ou non contractuelles subordonnées, soit de l'ordre religieux, soit de l'ordre civil, comme sont les paroisses et les communes ? Est-ce qu'en effet, on peut leur appliquer notre théorie ? Peut-on admettre que dans le cas de dissolution de ces sociétés, leur patrimoine doive toujours se partager entre les membres ? Non, sans doute. Or, n'est-ce pas cependant à ce résultat qu'il faudrait arriver dans notre système ? Si ce n'est pas comme personnes morales que ces sociétés ont la capacité naturelle d'acquérir, ne faut-il donc pas conclure qu'elles ne la possèdent point ?

A cette question, je fais deux réponses.

En premier lieu, l'impossibilité prétendue de l'application de notre théorie aux sociétés dont il s'agit, n'est pas réelle. On dit qu'en cas de dissolution, leurs biens devraient, d'après notre système, se répartir entre les membres, et que c'est inadmissible. Assurément, cette conséquence n'est pas acceptable ; mais elle ne dérive pas non plus de notre doctrine. Elle ne résulte nullement de ce que la propriété repose sur les associés. Ceux-ci peuvent être propriétaires sans avoir la liberté de partager, dans le cas de rupture du lien qui les unit. Pourquoi cette faculté ne leur serait-elle pas refusée par un testateur ou donateur ? Nous expliquons donc très aisément ce que l'objection disait inconciliable avec notre système ; car tout ce que l'on veut, c'est précisément le respect des intentions des bienfaiteurs.

Secondement. je réponds que même si notre théorie sur la capacité naturelle des associations à l'effet d'acquérir n'était pas applicable aux sociétés religieuses ou civiles subordonnées, nous oserions cependant nier que cette capacité naturelle appartienne à ces associations considérées comme personnes morales ou êtres métaphysiques. C'est qu'en effet, où serait l'inconvénient ? Les sociétés dont il

Digitized by Google

s'agit ne seraient point propriétaires, du moins d'après la nature; mais au point de vue pratique, le résultat serait le même. Les intentions des testateurs et donateurs qui ont voulu que leurs libéralités fussent affectées à tel intérêt religieux ou civil, la volonté réelle ou au moins présumable des fidèles ou des citoyens qui ont par leurs contributions payé un bien acquis en vue d'un service religieux ou public, ne doivent-elles pas être respectées? Personne ne peut détourner de leur destination les biens ainsi donnés ou achetés, pas même le souverain. S'il commande en sens contraire, sa volonté ne saurait être, en général, sanctionnée par la loi de l'union entre les hommes. C'est en vue de leur bien qu'ils doivent s'assister, et le moyen de le procurer n'est certes pas de retirer aux choses religieuses ou publiques leur affectation.

Mais, direz-vous, ce sont des biens sans maître, si l'on ne peut considérer comme propriétaires ni la personne morale, ni les associés eux-mêmes. N'y-a-t-il pas là un danger? Car des biens sans maître, est-ce que toute personne et notamment le pouvoir n'ont pas la faculté de les occuper? — Non. Ce droit n'existe pas relativement aux biens auxquels une destination a été assignée par ceux qui les ont donnés ou payés. La volonté de ces hommes, anciens propriétaires des biens ou de l'argent qui a servi à l'acquisition, ne peut pas être contrariée. Ne serait-ce pas incompatible avec le respect du droit de propriété? Il n'y aurait donc pas d'inconvénient à dire que les biens des sociétés dont nous parlons n'appartiennent ni à la personne morale, ni aux membres. Un fait, d'ailleurs, autorise pleinement cette conclusion. C'est que, d'après l'opinion de beaucoup de canonistes, les biens ecclésiastiques n'appartiennent à personne ici-bas, et n'ont d'autre maître que Dieu.

397. Nous arrivons au troisième droit des associations volontaires.

Digitized by Google

L'autorité civile leur doit, en principe, protection. Lorsqu'elles ne sont ni immorales, ni nuisibles elles sont, en effet, utiles. Les unes procurent à l'homme des agréments, les autres multiplient ses forces morales, intellectuelles ou économiques. Il est d'ailleurs évident que plus leurs services sont grands, plus elles doivent être protégées. Quelles formes devra prendre le devoir dont il s'agit ? Surtout les trois suivantes, soit séparément, soit cumulativement : les subventions, l'intervention légale et judiciaire et la représentation dans les assemblées publiques. Ce dernier point sera traité dans l'article II et dans la section XVII. Le premier ne me paraît pas avoir besoin d'être développé ; reste le second. Le souverain, disons-nous, doit sanctionner par ses lois et ses jugements les droits des associations soit contre les tiers, soit contre un ou plusieurs de leurs membres. Notamment il doit, à la demande des intéressés, tenir la main à l'observation des statuts des associations volontaires, et reconnaître la capacité naturelle d'acquérir qui appartient à ces associations. Ce devoir est général. Il n'existe pas, à la vérité, au profit des sociétés illicites ou nuisibles ; mais sauf cette restriction, le souverain en est tenu envers toutes les associations volontaires. Régulièrement, en effet, la charité qui oblige tous les supérieurs à la sollicitude, veut que le souverain se fasse le défenseur de tous les droits des citoyens. En agissant de la sorte, ce n'est pas une simple faveur qu'il accorde, mais un devoir précis qu'il remplit.

398. Nous venons d'étudier les devoirs du souverain envers les associations volontaires ; mais forcément nous avons vu du même coup quels sont ses droits à leur égard. récisons cpeendant davantage.

1° Le gouvernement peut empêcher l'établissement des sociétés immorales ou même simplement nuisibles. Il n'est pas obligé d'attendre pour agir contre elles, qu'elles com-

Digitized by Google

mettent quelque délit : en les fondant, leurs membres ne font-ils point le mal, ou ne violent-ils pas le droit de leurs semblables soit à n'être point scandalisés, soit, en général, à ce que le bien commun ne soit pas entravé?

2° L'autorité a un certain pouvoir de déterminer quelles associations sont immorales ou nuisibles. Néanmoins, les volontés ainsi émises ne sont pas sanctionnées par la loi naturelle, et, sauf le devoir habituel de ne pas résister à la force publique, n'obligent point, quand l'immoralité ou la nocuité ne sont pas même probables.

3° Le souverain peut supprimer une association, séquestrer ses biens ou la frapper d'incapacité d'acquérir, mais seulement si elle est immorale ou nuisible, sauf le droit d'appréciation qui a été reconnu plus haut à l'autorité.

4° Pareillement, le souverain a le droit d'empêcher dans la constitution, dans les opérations ou les développements d'une société, ce qui serait contre la morale ou la prospérité publique, et il possède à cet égard un certain pouvoir de détermination.

5° Le gouvernement peut exiger des associations qu'elles lui notifient par écrit leur fondation, leurs statuts et les modifications que ceux-ci viendraient à subir, afin qu'il puisse exercer les pouvoirs que nous venons d'énumérer. Ce sont des formalités, sans doute ; mais que sont-elles en face de l'avantage qui en résulte : l'abus du droit d'association plus facilement prévenu ? Aussi le souverain peut-il, pour sanctionner la règle de la notification, décider que les sociétés secrètes sont par avance prohibées, d'autant mieux que le plus souvent la clandestinité n'a d'autre but que de cacher des entreprises coupables.

399. Tels sont, selon nous, les vrais principes en matière d'association volontaire. Que dit la législation française ?

Avant 1810, l'autorité française respectait l'existence des

Digitized by Google

sociétés contractuelles. C'était du moins la règle. Faisant allusion à l'antique liberté d'association, M. Berlier disait au Conseil d'État, dans la séance du 26 août 1809 : « C'est déjà beaucoup que d'introduire dans notre législation une disposition restrictive qui n'y a jamais existé. » (Cité par Faustin Hélie, *Théorie du Code pénal*, III, page 365). Mais le Code pénal publié à cette époque contient les deux textes suivants :

Article 291. « Nulle association de plus de vingt personnes, dont le but sera de se réunir tous les jours ou à certains jours marqués pour s'occuper d'objets religieux, littéraires, politiques ou autres, ne pourra se former qu'avec l'agrément du gouvernement, et sous les conditions qu'il plaira à l'autorité publique d'imposer à la société. — Dans le nombre de personnes indiqué par le présent article, ne sont pas comprises celles domiciliées dans la maison où l'association se réunit. »

Article 292. « Toute association de la nature ci-dessus exprimée qui se sera formée sans autorisation, ou qui, après l'avoir obtenue, aura enfreint les conditions à elle imposées, sera dissoute. Les chefs, directeurs ou administrateurs de l'association seront en outre punis d'une amende de seize francs à deux cents francs. »

Ces mesures ont été aggravées par la loi du 10 avril 1834 :

« Les dispositions de l'article 291 du Code pénal sont applicables aux associations de plus de vingt personnes, alors même qu'elles seraient partagées en portions d'un nombre moindre, et qu'elles ne se réuniraient pas tous les jours ou à des jours marqués ; l'autorisation donnée par le gouvernement est toujours révocable. »

Des textes pareils ne seront jamais des lois. Les associations sont, en principe, libres de se former et d'agir. Le sou-

Digitized by Google

verain français ne peut interdire que celles qui sont immorales ou nuisibles. Il n'avait nullement et n'aura jamais le pouvoir de faire dépendre des hommes qui gouvernent, pour ainsi dire toute vie collective.

Quand à la capacité des associations à l'effet d'acquérir, très certainement nos législateurs ne croyaient point qu'elle existât naturellement, et rien ne prouve qu'ils aient voulu la conférer. Mais ce silence de la loi civile n'a pas les conséquences que l'on pourrait croire. Car les libéralités testamentaires ou entre-vifs ou les conventions par lesquelles on arrive à la propriété collective n'ont rien d'anormal, et rentrent dans la généralité des actes que la loi française protège. Il faut cependant réserver l'effet de l'article 815 du Code civil, lequel limite à cinq ans l'obligation prise de rester dans l'indivision. Ce texte est ainsi conçu :

« Nul ne peut être contraint à demeurer dans l'indivision, et le partage peut être toujours provoqué, nonobstant prohibitions et conventions contraires. — On peut cependant convenir du suspendre le partage pendant un temps limité : cette convention ne peut être obligatoire au delà de cinq ans ; mais elle peut être renouvelée. »

Seulement ce texte n'est pas applicable aux sociétés qui ont un bénéfice en vue. C'est ce qui résulte de la combinaison des articles 1832, 1865, 1869 et 1870 du même recueil.

La règle ainsi posée est-elle admissible ? Un législateur a-t-il le droit d'accorder le secours de la force publique à des sociétaires qui veulent manquer à l'obligation contractée envers des coassociés ou une tierce personne, de rester dans l'indivision ? Non certes. Les associations qui ne sont en rien ni immorales ni nuisibles ne peuvent être contrariées dans leur capacité naturelle d'acquérir, puisque, faute de motifs d'intérêt commun, le souverain ne peut agir contre elles. Or, c'est ce qu'il fait par l'article 815 où il promet son concours aux associés violateurs de leurs engagements. Ne

Digitized by Google

limite-t-il pas ainsi, en fait, à une durée de cinq ans par rapport à tel ou tel objet, la capacité d'une association d'être propriétaire? Bien loin qu'il puisse agir de la sorte, nous avons vu qu'il doit même protection à la propriété collective.

400. La législation française en matière d'association est donc coupable. Comment doit-elle être remplacée? Par des règles conformes à la doctrine que nous avons exposée. Elles nous paraissent pouvoir être formulées ainsi :

1° Les associations sont libres, à l'exception de celles qui seraient immorales ou nuisibles à la prospérité publique, lesquelles pourront être interdites, même avant tout délit.

2° Les sociétés prohibées sont incapables d'acquérir. Les biens qu'elles pourraient avoir sont partagés entre les membres, ou séquestrés si autrement la continuation secrète des opérations de l'association interdite est présumable.

3° Les autres associations ont de plein droit la capacité d'acquérir.

4° L'autorité a le droit d'empêcher dans la constitution, dans les opérations ou les développements d'une société, ce qui serait contre la morale ou la prospérité publique.

5° Sont considérées comme interdites de plein droit, et leurs biens partagés ou séquestrés comme il est dit ci-dessus, les sociétés qui ne notifient point par écrit au sous-préfet de l'arrondissement du siége social, leur fondation, leurs statuts en entier et toutes les modifications que ceux-ci viennent à subir. Cette notification doit avoir lieu dans les deux mois à partir du fait à déclarer. Il est donné un récépissé.

6° Toute association a un recours devant le tribunal de l'arrondissement du siége social, contre les mesures dont elle a été l'objet de la part du souverain ou de son délégué. Elles peuvent être attaquées soit pour défaut d'immoralité ou de nocuité, soit, s'il s'agit d'une séquestration des biens

Digitized by Google

de la société, pour absence d'intention, chez les associés, de continuer secrètement leurs opérations communes, soit pour réalité de la notification, lorsqu'une association déclarée a cependant été traitée comme secrète.

Toutes ces dispositions sont le résumé de ce que nous avons dit sur les devoirs et les droits du souverain en matière d'association volontaire. Un mot d'explication cependant au sujet de la dernière règle. Le souverain ne peut agir contre les associations que pour cause d'immoralité ou de nocuité. Aussi les premiers articles de notre projet de loi, si l'on veut ainsi parler, sont-ils rédigés en ce sens. Mais cette garantie serait illusoire, s'il n'y avait pas pour une association de recours possible contre les mesures qui l'atteignent. Vainement notre théorie serait, spéculativement, le contre-pied du système actuel de l'autorisation; en fait, toute la différence dépendrait de la loyauté du pouvoir. Ne pourrait-il pas alléguer capricieusement des motifs de morale ou des inconvénients d'ordre matériel ? Il faut donc un juge qui, au besoin, applique le principe que la compétence de l'autorité dans l'appréciation des associations n'est pas illimitée. C'est un arbitre qu'en cette matière, comme dans les autres, le souverain a le devoir d'accepter (section X, art. I, § IV). A la vérité, faut-il encore que le juge soit indépendant. Aussi essaierons-nous plus loin de dire comment il doit être choisi.

Digitized by Google

ARTICLE II.

Des devoirs du souverain envers les sociétés civiles inférieures, ou de la décentralisation.

401. J'entends par société civile inférieure ou subordonnée une union d'hommes devant soumission à un chef individuel ou multiple qui exerce l'ensemble des pouvoirs compris dans l'autorité civile, mais est généralement subordonné en fait ou en droit à une autorité supérieure de même nature.

Envers les associations de ce genre, quelles sont les obligations du souverain ? Il doit respecter leur existence et aussi leur capacité d'acquérir. En troisième lieu, il est tenu parfois de créer de ces sociétés. Quatrièmement, il doit veiller à ce qu'elles aient une bonne organisation.

De là, la division suivante en quatre paragraphes.

§ I.

Du devoir du souverain de respecter l'existence des sociétés civiles inférieures.

402. Cette obligation est évidente si la société subordonnée est un État injustement rattaché à un autre à titre de province. Le second doit respecter l'existence du premier, puisqu'il est obligé de lui rendre son indépendance.

Digitized by Google

La réunion est-elle, au contraire, légitime? La cause qui a mis l'État disparu sous la puissance du souverain de la nation agrandie, peut bien ne pas dispenser ce souverain de respecter l'existence sociale particulière de ses nouveaux sujets, et lui permettre seulement de placer son autorité au-dessus de celle qui existait dans l'ancienne société civile parfaite. Tel peut être l'effet restreint d'une annexion forcée légitime, car le droit du juste belligérant ne va pas nécessairement jusqu'à supprimer l'organisation des vaincus; tel peut être aussi l'effet d'un engagement, si l'on veut supposer que ce titre exceptionnel existe au profit du souverain qui étend ses possessions.

Jusqu'à présent nous avons supposé une société civile inférieure qui, avant de prendre ce dernier caractère, a été indépendante. Mais le devoir dont il s'agit peut également exister envers une société politique qui, au lieu d'être rattachée à un État, se forme dans celui-ci. Pourquoi une association volontaire se proposant la fin des sociétés civiles et se donnant un chef pour l'atteindre, ne devrait-elle pas être respectée, si du moins elle reconnaissait sa subordination? Il n'est pas impossible, sans doute, que cette société soit funeste à l'ensemble des citoyens, et alors elle n'aura point droit à l'existence; mais ce résultat n'est nullement forcé. Les communes n'étaient-elles pas à leur origine des associations volontaires, quand la charte communale ne faisait que reconnaître et consacrer une union contractuelle établie entre certains hommes pour la sauvegarde de leurs intérêts communs? Toutefois je n'insiste point. Si les sociétés civiles inférieures qui peuvent se fonder au sein d'un État n'avaient droit à la vie qu'à la condition d'être basées sur le consentement de leurs membres, elles n'auraient pas d'importance. Chacune d'elles compterait peu d'associés: un même pacte réunit difficilement un grand nombre d'adhésions. Puis elles n'auraient point de durée assurée au delà de la vie des contractants.

Digitized by Google

Mais ce ne sont pas seulement ces sociétés civiles inférieures constituées conventionnellement et celles dont nous avons d'abord parlé, qui ont droit à l'existence. Car, si d'un côté, les sociétés civiles subordonnées doivent le plus souvent leur formation à l'intervention du souverain, celui-ci, d'autre part, peut être obligé de conserver son œuvre. Il a, je suppose, partagé les citoyens en plusieurs groupes. A chacun de ces derniers il a donné un chef spécial, individu ou être collectif, chargé d'exercer par délégation l'autorité civile, non pas comme simple agent de transmission, mais avec un certain droit d'initiative. Il s'établit ainsi des autorités civiles subordonnées. Or le souverain, après avoir institué ces autorités inférieures et fondé du même coup des sociétés civiles subordonnées, le plus souvent ne peut pas détruire son œuvre. D'ordinaire en effet, l'intérêt des citoyens fait un devoir au gouvernement de maintenir ces créations. Il est inutile d'ajouter que pour être tenu de cette obligation, le souverain n'a pas besoin de l'avoir prise envers les sujets auxquels elle doit profiter. Indépendamment de toute promesse, ne doit-il pas, dans la mesure des moyens dont il dispose, tendre au bonheur mutuel? Dès lors, il doit, en général, continuer la délégation dont nous avons parlé, et maintenir la société qui en est la conséquence.

§ II.

Du devoir du souverain de respecter la capacité d'acquérir qui appartient aux sociétés civiles subordonnées.

403. Quelle que soit leur origine, les sociétés dont il s'agit ont le droit d'acquérir. Je ne dis pas ici comme précédemment que cette capacité soit naturelle purement et simplement,

Digitized by Google

ou qu'elle ne soit point due à l'intervention du souverain, puisque l'établissement des sociétés civiles subordonnées est souvent l'œuvre du pouvoir central ; mais je soutiens que ces sociétés une fois constituées, elles peuvent par elles-mêmes devenir propriétaires. La démonstration fournie dans l'article I, n'est point, en effet, spéciale aux associations volontaires. Comme celles-ci, qu'est-ce qu'une société civile inférieure sinon des hommes, en tant qu'unis sous une certaine autorité? Qu'est-ce qu'une société civile inférieure propriétaire? Ce sont les associés en tant que propriétaires d'un même bien avec l'obligation d'en jouir en commun et de ne point réclamer de part divise dans la propriété. Or, une telle propriété est possible sans l'intervention du souverain.

Ainsi, elle peut résulter d'un testament ou d'une donation entre-vifs. Toutefois en ce qui concerne ce second mode d'acquisition, une difficulté se présente. Un contrat de donation, pas plus qu'un autre pacte, ne peut se former sans le consentement des parties : il faut une acceptation ; or, quand une donation est faite à une société civile, beaucoup d'intéressés ne songent pas même à accepter. Une acceptation par intermédiaire suffit-elle ? Nous répondons affirmativement. A la vérité, aussi longtemps qu'un intermédiaire agréé du donateur, le chef, par exemple, n'a pas eu l'intention d'acquérir, le donateur peut revenir sur son projet ; mais lorsque cette intention s'est produite, il ne le peut plus, puisqu'il ne pourrait garder son bien sans aller à l'encontre d'une volonté qui, grâce à sa permission, a été légitime. Et d'autre part, cet intermédiaire ne peut pas accaparer la libéralité : comme ce n'est pas à lui qu'elle a été faite, il n'a aucun droit sur elle. Toute autre personne que la société avantagée est donc sans droit possible sur le bien, tandis que cette société peut, au contraire, sans violer aucun droit, l'employer à son profit. Elle a donc le droit d'avoir le bien pour elle, elle est propriétaire.

Digitized by Google

Peu importerait, du reste, que l'intermédiaire revint sur sa volonté d'acquérir. Celle-ci était indispensable, à défaut de l'acceptation par tous les intéressés, pour obliger le donateur à ne pas revenir sur son intention, et pour rendre ainsi la société propriétaire. Mais, cette situation une fois établie, le donateur est en face d'un bien appartenant à la société avantagée, et par suite, le changement de volonté chez l'intermédiaire, ne fait disparaître qu'un obstacle à la reprise du don. Nous pouvons argumenter par analogie. Cette société donataire, mais dont tous les membres n'ont pas la volonté d'accepter, peut être comparée à un enfant sans raison. Or, qui n'admet que, naturellement, une donation entre-vifs peut être faite à cet enfant pourvu qu'elle soit acceptée par un intermédiaire agréé du donateur? Et lorsque l'enfant est devenu propriétaire, qui oserait soutenir que le tiers intervenant peut le dépouiller en changeant d'avis?

Ces explications s'appliquent également à un contrat à titre onéreux, par lequel le chef aurait acquis un objet avec des deniers provenant de contributions ou d'autres biens publics.

Une société civile subordonnée peut encore devenir propriétaire par un quatrième moyen, sans l'intervention de l'autorité suprême. Si le chef local interdit à tout particulier ou tout autre groupe de s'emparer, dans son ressort, d'un objet sans maître, cette volonté ne pourra-t-elle pas être sanctionnée par la loi d'assistance réciproque, comme serait celle du souverain lui-même? Ne peut-il pas très facilement se faire que ce sacrifice de liberté individuelle en face d'une volonté qui constitue une direction commune efficace, ne soit rien, par rapport à l'avantage qu'il produira? La prohibition dont il s'agit peut donc être valable. Cela posé, quelle est la conséquence, sinon que la société au profit de laquelle la défense est faite, a le pouvoir légitime d'avoir pour elle

Digitized by Google

le bien qui a été l'objet de cette mesure ? Elle est donc propriétaire.

Les sociétés civiles inférieures ont ainsi de quatre façons le droit d'acquérir. Aussi bien, tous ces moyens sont-ils unanimement reconnus efficaces quand il s'agit de l'État. Or, il n'y aucun motif de distinguer. C'est évident pour le testament et la donation entre-vifs, et quant aux acquisitions en vertu de décisions de l'autorité, si elles sont possibles par le souverain, il n'y a pas de raison pour qu'elles ne le soient point, sauf le contrôle de ce chef suprême, en vertu de décisions prises par un pouvoir civil subordonné.

404. Cette capacité d'acquérir étant démontrée, j'arrive maintenant au devoir qui fait l'objet de ce paragraphe. Je dis que le souverain est tenu de respecter la propriété des sociétés civiles inférieures. Leur bien et celui de la nation tout entière ne veulent-ils pas qu'elles possèdent des ressources afin d'avoir une vie plus effective ? Ne faut-il pas qu'elles puissent s'enrichir de libéralités qu'à leur défaut souvent l'État n'aurait point reçues ?

§ III.

Du devoir du souverain de créer dans son État des sociétés civiles inférieures.

405. Le souverain ne peut point se passer de délégués auxquels il est bien forcé de laisser une certaine initiative, en se réservant tout au plus le contrôle. Mais les gardera-t-il autour de lui, ou les dispersera-t-il sur le territoire en affectant à chacun une circonscription ? La lutte est ici entre la centralisation ou la bureaucratie et la décentralisation dont la première règle est le gouvernement par circonscription et sur place. Selon nous, c'est ce second parti qui doit

Digitized by Google

triompher, parce que c'est lui qui répond aux deux obligations du souverain d'user le mieux possible du pouvoir et de ne pas en abuser.

D'une part, en effet, en plus des règles applicables à tout l'État, des lois spéciales doivent servir des intérêts locaux. Qui prendra le plus soigueusement ces mesures, d'un fonctionnaire travaillant dans les bureaux des ministères, ou d'un chef local vivant en face des intérêts à sauvegarder? La justice ne sera-t-elle pas aussi plus commodément et plus vite obtenue, si les affaires se jugent dans le pays même du litige? N'est-il pas de toute nécessité que la puissance directe d'obliger et le pouvoir réglementaire qui ordinairement l'accompagne, en un mot le pouvoir exécutif, puisse s'exercer sans retard, quand il y a lieu? Des hommes chargés de commander la police doivent donc être disséminés dans les différentes parties de l'État. Pareillement le souverain ne manquerait-il pas à la même obligation d'user le mieux possible de l'autorité, s'il n'avait point des délégués locaux pour établir des contributions directement affectées aux besoins de leurs circonscriptions respectives? Enfin le pouvoir militaire ne sera-t-il pas exercé avec plus de clairvoyance et d'entraînement dans le recrutement, plus de succès au point de vue de la discipline et de l'action, s'il y a çà et là, et jouissant d'une certaine initiative, des délégués préposés au recrutement, et si les hommes sont groupés pour le commandement par circonscriptions locales? Certes, je ne fais nullement profession de science militaire; mais il n'en est pas besoin pour comprendre que dans des troupes classées par circonscriptions territoriales, les souvenirs de l'enfance et de la famille et un salutaire respect humain combattront puissamment l'immoralité et l'irréligion. Or, ce sont là les garanties les plus nécessaires d'une discipline solide, à l'épreuve de la jalousie, du mécontentement et de la tentation de l'impunité. Si les relations antérieures plutôt possi-

Digitized by Google

bles entre les chefs et leurs hommes, peuvent être une difficulté, ce que nous ne contestons pas, cet inconvénient est fort minime à côté des avantages que nous avons signalés. Plus réellement soumises, les troupes auront aussi plus de patriotisme : l'amour du pays natal se reportant sur le groupe de soldats que cette contrée a fournis, préviendra la nostalgie et excitera le courage au jour du combat. Que l'on veuille bien remarquer que je ne dis point que les hommes doivent servir chacun dans sa circonscription. Ce que je veux seulement, c'est qu'ils soient groupés par contingents territoriaux, et je comprends très bien que les besoins du service ou même la formation du soldat demandent qu'on éloigne celui-ci de son lieu d'habitation.

D'autre part, rien de tel pour empêcher les abus de l'autorité, que de mettre ceux qui la possèdent en présence des situations qui déterminent la manière dont ils doivent agir, en contact permanent avec les hommes que ces actes doivent atteindre, et d'exposer directement les chefs au mécontentement et à la flétrissure des administrés.

406. Il faut donc des autorités locales. Mais cette conclusion ne nous permet pas encore d'imposer au souverain l'obligation d'établir des sociétés civiles subordonnées. Qu'est-ce, en effet, qu'une société civile inférieure ? Une union d'hommes devant soumission à un chef individuel ou multiple qui exerce l'ensemble des pouvoirs compris dans l'autorité civile, mais est généralement subordonné en fait ou en droit à une autorité supérieure de même nature. Pour qu'une association de ce genre existe, il ne suffit donc point qu'il y ait des délégués locaux ; il faut que le pays ne soit pas autrement divisé pour l'exercice du pouvoir législatif local que pour la distribution de la justice, et le reste. Il faut, en d'autres termes, que le territoire soit partagé en circonscriptions ayant chacune à sa tête un homme ou un corps qui exerce l'ensemble, sinon la totalité, des attributions

Digitized by Google

dont se compose le pouvoir civil. Or ceci n'a évidemment plus le même caractère de nécessité. Toutefois, sauf les exceptions qu'il peut y avoir lieu de faire, relativement à l'organisation judiciaire, par exemple, je crois que c'est un devoir imposé à la sollicitude du souverain pour arriver à user le mieux possible de son pouvoir, de tendre à l'unité de ressort dans la délégation territoriale de ses différentes prérogatives, et c'est pourquoi je dis qu'il doit créer des sociétés civiles inférieures, s'il n'en existe pas encore dans son État. Les motifs de cette règle de l'unité de ressort sont : la simplicité dans l'inspection que le souverain sous peine de manquer de vigilance, doit faire lui-même ou par des envoyés comme les *missi dominici* de Charlemagne et les enquêteurs de Saint-Louis, — le prestige de l'autorité dont les différentes attributions gagnent en éclat à se montrer réunies, sinon dans un même homme au moins dans un même corps, afin que les sujets les plus éloignés aient cependant près d'eux l'image vivante du souverain, — les communications plus rapides et plus fréquentes entre les diverses autorités pour un même lieu, en supposant que tous les pouvoirs ne soient pas cumulés par le même homme ou le même être collectif, — l'usage et l'accomplissement plus facile des droits et des devoirs du citoyen, — l'union plus étroite entre les hommes d'une même circonscription, si, l'autorité commune étant plus complète, ils sentent davantage qu'ils ont la vie sociale, — enfin l'amour plus grand et plus généreux du pays natal et des institutions qui s'y rattachent, comme de ses édifices, de ses écoles, du régiment ou de l'escouade qui portent son nom dans l'armée.

En résumé, il faut des sociétés civiles subordonnées parce que le souverain doit avoir des délégués locaux, et que dans les circonscriptions qu'il est ainsi obligé de créer si elles n'existent déjà, il doit, en principe du moins, avoir une représentation complète de son autorité.

Digitized by Google

407. Cette loi est-elle suffisamment observée en France ? Nous avons deux sociétés civiles inférieures : la commune et le département. On y trouve, en effet, un ensemble assez complet des différents pouvoirs renfermés dans l'autorité civile. Le maire et le préfet ont, dans les limites tracées par les lois générales, un certain pouvoir législatif ; ils ont le pouvoir exécutif. S'ils n'ont pas de commandement militaire, ils participent au recrutement ; seulement le maire n'a pas l'initiative qui devrait lui appartenir pour faciliter le recrutement communal par des engagements. Les deux divisions dont il s'agit sont aussi des unités en matière fiscale ; elles ont leurs impôts.

Est-ce suffisant ? Je ne le pense pas. Précisons cette réponse.

Entre les deux groupes dont nous venons de parler, il en existe deux autres dont il faudrait faire des sociétés. Ce sont le canton et l'arrondissement. Ils constituent déjà des ressorts judiciaires, et le second est de plus une circonscription administrative, sans grande importance, il est vrai, puisque le sous-préfet n'est, en principe, qu'un intermédiaire entre le préfet et les maires, un simple agent de transmission, d'information et de surveillance.

Il faudrait développer ces commencements.

408. Pourquoi, en ce qui concerne le canton ? Parce que l'existence indiscutable d'intérêts cantonaux justifierait celle d'une législation cantonale qui devrait émaner, conformément à ce que nous avons dit sur les délégués locaux du souverain, d'une autorité vivant à côté des intérêts à sauvegarder. Il faudrait un pouvoir exécutif pour faire observer ces règles, et un pouvoir fiscal pour exiger, s'il y avait lieu, des impôts affectés aux dépenses d'intérêt cantonal. Même une double autorité militaire ne devrait-elle pas, pour les motifs donnés plus haut, être rattachée à la division dont il s'agit ? L'une répartirait entre les différentes communes

Digitized by Google

du canton le contingent réclamé de cette circonscription et arrêterait la liste du recrutement cantonal à la place du conseil de révision, de cette autorité ambulatoire, composée de personnes non en état de connaître les familles dont elles tranchent les intérêts les plus graves (Loi du 27 juillet 1872, art. 31. Dalloz, 1872, IV^e^ partie, p. 47). L'autre commanderait les recrues ainsi faites.

409. Pour des raisons semblables, l'arrondissement doit devenir une société civile. Ne se compose-t-il pas habituellement de bourgades et de campagnes groupées autour d'une ville unique où les habitants de la circonscription sont souvent appelés par leurs affaires litigieuses ou commerciales, par le goût de tout ce qui constitue une civilisation plus délicate : belles-lettres, sciences et arts, par le besoin de secours ou, à l'inverse, d'une action sociale plus étendue? De là naissent des intérêts d'arrondissement : des routes conduisent au chef-lieu ; des établissements s'y fondent qui intéressent les populations rayonnant autour de cette ville : écoles de diverse nature, sociétés d'agriculteurs ou de savants, établissements de charité. Ces intérêts légitimeraient des règles et partant l'existence d'un pouvoir législatif spéciaux.

Il y a le préfet, dira-t-on, qui prend soin des intérêts des arrondissements, comme de ceux du département tout entier. Qu'il y ait des préfets, cela me paraît admissible, du moins pour un temps, parce qu'actuellement il y a des biens départementaux, comme certains chemins ou établissements, et que ces biens réclament un gardien; mais que le préfet soit aussi chargé de prendre des mesures particulières aux arrondissements, en cela, selon nous, les lois françaises sont en faute. Elles ne tiennent pas assez compte du devoir du souverain d'exercer son autorité législative par des délégués placés en face des intérêts à sauvegarder, au lieu d'être obligés de statuer sur des rapports ou autres documents

Digitized by Google

semblables qu'entasse la bureaucratie. Le préfet peut-il connaître dans les détails tout son département? C'est un territoire très vaste, dont les parties souvent diffèrent considérablement entre elles. Le chef de l'arrondissement devrait donc être appelé à édicter des règles destinées à servir les intérêts de cette circonscription.

Quant à la nécessité d'une autorité judiciaire propre à l'arrondissement, comme il a toujours eu son tribunal et qu'on ne paraît pas disposé à le lui enlever, je n'insiste point. La nécessité d'un pouvoir législatif dans le groupe qui nous occupe, entraîne celle d'un pouvoir exécutif. Des contributions affectées à l'arrondissement devraient aussi pouvoir être établies, puisqu'il a ses besoins spéciaux. Il faudrait donc dans cette circonscription un pouvoir fiscal. Enfin elle devrait, comme le canton, avoir une double autorité militaire, l'une pour la répartition du contingent entre les cantons, l'autre pour commander les troupes ainsi formées.

Tels sont les motifs pour lesquels l'arrondissemant doit, selon nous, devenir une société civile subordonnée.

410. Je vais maintenant plus loin, et je dis qu'il doit être la société civile inférieure ordinaire, ou que ses chefs doivent être les délégués ordinaires du souverain.

Nous avons vu que l'arrondissement déjà pourvu de l'autorité judiciaire ordinaire a droit à une autorité législative qui fasse les règles spéciales à cette circonscription, et qu'il peut réclamer aussi un pouvoir exécutif qui les mette en pratique. Les attributions des préfets doivent d'abord être diminuées d'autant. Mais cela ne suffit point. Leur pouvoir exécutif comprend aussi, en effet, la mission de donner des autorisations aux communes et établissements publics, et l'exécution des lois de l'État. Si l'on examinait dans le détail, on constaterait peut-être que le prétendu droit d'autorisation doit être remplacé, dans beaucoup de cas du moins,

Digitized by Google

par celui de suspendre l'exécution jusqu'à ce que le contrôle ait eu lieu, et d'annuler ensuite, le cas échéant, dans les hypothèses prévues par les lois. Toutefois ce que je veux dire ici, c'est que cette tutelle conviendrait mieux à une autorité d'arrondissement plus rapprochée des faits et par conséquent moins dépendante de la bureaucratie. Aux mêmes mains, l'exécution des lois générales serait également mieux confiée. Nous n'ignorons point que cette fonction demande du prestige : aussi ne descendrai-je point plus bas que l'arrondissement ; mais cette circonscription est assez étendue, l'expérience le dit, pour que les autorités placées à sa tête ne manquent point de grandeur aux yeux des populations. Cela étant, il faut considérer que l'exécution serait plus assurée parce que celui qui la commanderait pourrait plutôt y veiller par lui-même. Il n'aurait pas le même besoin de se faire renseigner par des rapports ; la bureaucratie perdrait, de nouveau, du terrain. Aussi bien, les sous-préfets sont appelés aujourd'hui à exécuter les lois de l'État; mais comme simples agents du magistrat départemental, N'est-il pas évident qu'il vaudrait mieux les rendre responsables ? Le pouvoir d'exécuter les lois générales qui appartient actuellement au préfet devrait donc passer aux sous-préfets auxquels il ne serait pas difficile de trouver un nom plus digne de leurs importantes fonctions, et les préfets, si on les maintenait, seraient réduits au rôle de gardiens des biens départementaux.

411. Ces idées sur le rôle du canton et de l'arrondissement triompheront-elles un jour ? Il est peut-être permis de l'espérer. La création depuis longtemps projetée de conseils cantonaux nous rapprocherait du but à atteindre. En ce qui concerne l'arrondissement, le décret du 13 avril 1861, article 6, est quelque peu entré dans la voie que nous avons indiquée, en appelant les sous-préfets à accomplir d'eux-mêmes certains actes de tutelle administrative et à prendre

Digitized by Google

directement certaines décisions par application des lois de l'État (Dalloz, 1861, IV, p. 49). Toutefois il faut convenir que la circonscription dont il s'agit n'est guère en faveur. Son utilité a été plusieurs fois contestée même par des partisans de la décentralisation. C'est ainsi que dans le *Programme de gouvernement* publié par un groupe d'économistes sous le patronage de M. Le Play, nous lisons à l'article XIX : « Supprimer les arrondissements administratifs rendus inutiles par les attributions données au canton..... » Mais il faut convenir que les raisons alléguées à l'appui de cette solution dans les commentaires qui suivent ce programme, sont bien timides et fort peu concluantes. Elles ont de quoi surprendre de la part d'une école si fidèle aux traditions, et qui a si souvent admiré l'Angleterre. Les arrondissements, en effet, continuent les subdélégations d'autrefois, et le Comté anglais n'a que 2.700 kilomètres carrés pour surface moyenne, tandis que le département français en a 6.100 ! (Le Play, *La Réforme sociale*, III, p. 539 de l'édition de 1874) Alléguerait-on qu'à mesure que les communications deviennnent plus faciles, il est naturel qu'une société plus vaste devienne la société civile inférieure ordinaire ? Ce motif ne serait pas vrai. L'homme doit rester attaché au sol pour demeurer fidèle aux traditions. Il faut donc éviter de substituer aux anciennes autorités inférieures ordinaires, d'autres autorités qui seraient plus éloignées que les anciennes de la plupart de leurs administrés. Il faut éviter d'éloigner de la plupart des hommes, les centres principaux de la vie locale. Ne serait-ce pas aggraver la tentation de l'éloignement, déjà devenue plus grande ?

412. Ce ne serait pas assez de faire du canton et de l'arrondissement des sociétés civiles inférieures. Dans un État un peu vaste, il y a des intérêts plus étendus que ceux du département et moins que ceux du pays tout entier.

Digitized by Google

Çà et là, les circonstances font surgir des villes particulièrement importantes auxquelles on peut appliquer à un degré supérieur, ce que nous avons dit du chef-lieu d'arrondissement. C'est, par exemple, un centre industriel, commercial ou universitaire vers lequel convergent les populations de deux ou plusieurs départements. Auprès de leurs intérêts communs, lorsque ceux-ci sont considérables, c'est le devoir du souverain de placer un ou plusieurs délégués locaux pour édicter des règles spéciales et en assurer l'application. Ainsi, à la tête de ce que l'on peut appeler la province, quoique le sens historique de ce mot soit loin d'être précis, il faut des pouvoirs législatif et exécutif locaux, et aussi un pouvoir fiscal exigeant, s'il y a lieu, des contributions en vue des intérêts de la région. La province a donc, elle aussi, droit au titre de société civile inférieure, d'autant mieux que, souvent elle serait aussi un ressort judiciaire. Enfin une double autorité militaire ne devrait-elle pas être rattachée à cette circonscription comme au canton et à l'arrondissement ?

Un premier pas a été fait dans cette voie par la loi du 10 août 1871, articles 89-91 (Dalloz, 1871, IV, p. 102). Par une juste réparation, ces textes reconnaissent aux conseils généraux des départements qui ont un intérêt mutuel, le droit de se concerter, de fonder des institutions et de faire des entreprises communes. Malheureusement on a peu usé de cette liberté. Pourquoi ? Ne serait-ce pas que le changement a été plus apparent que réel ? Quelle initiative prendre, lorsque le pouvoir central s'attribue à lui-même la garde des intérêts régionaux ? Par exemple, les conseils généraux peuvent-ils, raisonnablement, fonder des Facultés de province à côté de celles de l'État ? Toutefois, il est peut-être permis aussi de croire que, sans les habitudes d'apathie que la centralisation nous a données, on aurait su tirer de la loi de 1871 un meilleur parti.

Digitized by Google

Disons encore que la France est divisée en dix-huit régions militaires et en subdivisions de régions par la loi du 24 juillet 1873, article 1 et 2 (Dalloz, 1873, IV, p. 81), et que ces circonscriptions sont la base du recrutement de l'armée territoriale, de la réserve et de la disponibilité de l'armée active elle-même. Mais il est fâcheux que la classification des hommes de l'armée active ne se fasse point par circonscriptions territoriales (article 11). J'ai bien le droit de le regretter, puisque parmi les hommes versés dans l'art militaire qui figuraient à l'Assemblée nationale, le système que nous préférons eut des partisans qui n'exceptaient point l'armée active.

§ IV.

De l'organisation des sociétés civiles inférieures.

413. Nous venons de voir que le souverain est tenu de répartir ses sujets en circonscriptions, et. sauf exception, d'établir dans chacune un dépôt de ses différents pouvoirs législatif, judiciaire, exécutif, fiscal et militaire. Reste à savoir à qui cette délégation sera faite pour chaque circonscription : à un seul homme ou à plusieurs; et qui les nommera.

Examinons ces deux points.

PREMIER POINT.

La délégation de l'autorité locale sera-t-elle faite à un seul homme, sera-t-elle au profit de plusieurs ?

414. Il a été démontré, que si un souverain peut, sans danger spécial, exercer toutes les attributions de l'autorité, rien

Digitized by Google

non plus ne s'oppose, théoriquement, à ce que les divers pouvoirs locaux appartiennent tous, dans une circonscription, à un même homme ou à un même être collectif, au lieu d'être divisés. Mais je ne vois pas non plus grand inconvénient dans notre système actuel qui consiste à mettre les pouvoirs législatif, exécutif et militaire en ce qui concerne le recrutement, dans une même main et à séparer d'eux le pouvoir fiscal, le pouvoir judiciaire et le pouvoir militaire de commandement qui ont chacun son organe. Nous réservons cependant, en ce qui concerne le pouvoir fiscal, les avantages de la simplicité et d'une clairvoyance plus grande.

Mais nous trouvons regrettable que le pouvoir judiciaire soit confié, sauf une exception pour les justices de paix, à des tribunaux composés de plusieurs juges ayant voix délibérative; pareillement nous aimerions mieux que le pouvoir fiscal subordonné n'appartînt point à des assemblées délibérantes. J'espère, en effet, établir dans les sections XVIII et XX qu'il vaut mieux qu'un homme seul ait toute la responsabilité des jugements qu'il prononce ou des contributions qu'il établit.

Après cette déclaration, il est évident que j'approuve que les pouvoirs législatif et exécutif soient confiés dans les sociétés civiles inférieures, commune, canton, arrondissement et province, à un homme seul, comme ils le sont présentement au maire et au préfet. Toutefois, d'après le système actuel, le conseil municipal et le conseil général possèdent, dans une certaine mesure, le pouvoir administratif local. Conformément à ce que je viens de dire et à ce que je me propose de démontrer dans les sections XVII et XIX, il vaut mieux et par conséquent, étant donné le devoir du souverain de faire le mieux possible, il faut que dans les sociétés civiles inférieures toute l'autorité tant exécutive que législative soit confiée à un homme seul.

Digitized by Google

415. Les conseils municipaux, les conseils d'arrondissement, les conseils généraux ne sont-ils donc pas utiles, et pourrait-on se dispenser de placer des assemblées du même genre, auprès des magistrats semblables au maire qui seraient mis à la tête des cantons et des provinces ?

Loin de moi cette pensée. J'estime, au contraire, que c'est un devoir pour un souverain d'organiser largement la représentation de chaque société civile locale auprès de son chef. Autant il me paraît bon que tout le poids de la décision pèse sur un seul, autant il est nécessaire que cet homme ne se détermine et surtout ne légifère qu'entouré des avis de ceux qu'il pourrait léser dans leurs intérêts. Aussi n'hésiterai-je pas à dire que tous les hommes d'une société civile inférieure doivent être appelés à envoyer des représentants auprès de l'autorité locale. Subordonner ce droit à des conditions de cens serait une injustice ; est-ce que les pauvres ne sont pas intéressés dans les questions de l'ordre moral ou physique ? Ils doivent donc être consultés.

416. C'est le suffrage universel ? Certainement ; mais cette réponse ne doit pas être séparée des trois considérations qui suivent.

Premièrement, c'est le suffrage universel comme expression de besoins ou de vœux, et non comme autorité.

Secondement, ce que nous voulons c'est le suffrage vraiment universel. Les élus qui sont la représentation approximative de la foule ne sont pas les seuls qui aient le droit de parler. Il y a dans une circonscription des intérêts qui pour être spéciaux à un ou quelques hommes n'en méritent pas moins, à cause de leur importance, d'être pris en considération particulière, et dès lors d'avoir un ou plusieurs défenseurs auprès de l'autorité locale. C'est, par exemple, une corporation d'ouvriers, un hospice, un établissement industriel ou d'enseignement. Il ne s'agit point de savoir

Digitized by Google

l'opinion de la majorité des citoyens ; c'est des intérêts de tous qu'il faut s'enquérir.

Telle est la représentation dont le maire, le sous-préfet et les chefs semblables des sociétés civiles à établir devraient être entourés. On dira peut-être : — Que d'élections ! Est-il possible d'appeler tant de fois le peuple aux urnes?— Cette difficulté n'est qu'apparente. Les élections aux différentes assemblées pourraient se faire en même temps ; ou bien, et cela me paraît de beaucoup préférable, le suffrage serait à plusieurs degrés et les conseils de chaque rang désigneraient les membres de l'assemblée du degré immédiatement supérieur, sans préjudice d'une représentation propre aux intérêts spéciaux proportionnellement condérables.

De là, cette troisième considération : Dans notre système, le suffrage universel direct n'existe que pour les élections communales.

417. C'est ici le lieu de nous demander si nous accorderons aux femmes le droit de suffrage. Nous les avons exclues de la participation à la souveraineté (section VI) ; mais dans le suffrage universel considéré comme expression de besoins ou de vœux, n'auront-elles point de place ?

En principe, nous répondons négativement.

Nous n'alléguons plus que l'intelligence de la femme est moins vaste et son jugement moins sûr. Ce ne sont pas les besoins et les vœux d'une élite seulement que les gouvernants doivent connaître. La faiblesse de la volonté n'est pas non plus ici un argument, puisqu'il ne s'agit pas de vouloir. Mais il y a toujours le danger d'exposer les hommes à perdre de leur liberté de décision dans les discussions pratiquement inséparables de l'exercice du droit de suffrage. Du reste, en ce qui concerne les femmes mariées, une solution contraire porterait atteinte à l'autorité maritale, et quand aux femmes célibataires, si on les traitait plus favorablement, on amoindrirait le prestige dont l'épouse et la mère

Digitized by Google

doivent être entourées; on jetterait le discrédit sur le mariage et sur la famille que la morale prescrit d'honorer. Relativement aux veuves mères, on peut hésiter. Nos deux derniers motifs, en effet, ne s'appliquent point à elles. Mais le premier continue de commander une solution négative, car les personnes dans la situation dont il sagit sont nombreuses. Au surplus, n'y aura-t-il pas le plus souvent des ascendants, des fils déjà devenus hommes ou d'autres proches qui, dans leurs votes, s'inspireront des intérêts de la famille privée de son chef ?

Mais, exceptionnellement, lorsqu'une femme représentera un intérêt spécial considérable, comme un établissement important de charité ou d'instruction, nous l'admettrons, sans distinction d'état, à figurer dans les assemblées. Ainsi limitée, la faculté dont il s'agit n'a point les résultats fâcheux qui viennent d'être indiqués. Elle doit donc être reconnue, conformément au principe que l'autorité est obligée de provoquer l'expression des besoins ou des vœux des sujets.

Dans certains États de l'Europe, il existait aux siècles passés, et l'on trouve encore, des exemples de la distinction que nous avons faite. Des femmes siégeaient, même en personne, dans les cours féodales, et en 1315, on vit Mathilde, comtesse d'Artois, assiter au parlement, en qualité de pairesse, pour le jugement de Robert, comte de Flandre. Nous ne trouvons rien à reprendre dans ce fait. Pourvu qn'elle soit très exceptionnelle, la présence des femmes dans les assemblées politiques nous paraît sans inconvénient. Aujourd'hui fort peu de personnes sont de cet avis. Ne serait-ce pas que la femme a perdu quelque chose de la considération que le christianisme seul peut lui assurer ?

418. Je terminerai ce point par une critique adressée à la loi du 10 août 1871. C'est avec raison, d'après ce qui vient

Digitized by Google

d'être dit, qu'elle a placé auprès du préfet une représentation départementale même permanente. Mais, conformément au principe déjà posé, et sur lequel nous reviendrons, de la responsabilité par l'unité, nous reprochons à cette loi d'enlever parfois au préfet la décision pour la donner au conseil général. Des assemblées sont nécessaires, nous l'avons proclamé assez haut; mais elles doivent être consultatives. J'oserais presque demander aux monarchistes qui, chacun le sait, ont été les auteurs de cette innovation, s'ils n'ont pas manqué de logique. Le régime polyarchique est-il, à leurs yeux, le meilleur dans le département? Alors, pourquoi ne le serait-il pas dans l'État?

DEUXIÈME POINT.

De la nomination des délégués locaux du pouvoir central.

419. Un souverain peut s'obliger par promesse à laisser la nomination des autorités locales aux membres eux-mêmes des sociétés civiles intéressées, ou à certains d'entre eux. A plus forte raison peut-il s'engager à choisir sur une liste de candidats dressée par les mêmes personnes. Mais que l'on n'oublie point que les cas où le bien public ferait au souverain un devoir de reprendre l'initiative d'une nomination, sont nécessairement réservés. Celui qui gouverne un État a inévitablement cette prérogative, parce que la loi d'assistance mutuelle la lui donne comme conséquence d'une obligation. Assurément cette vérité peut donner lieu à des abus; il n'en est pas moins impossible de la nier. Seulement on peut prévenir plus ou moins les fausses interprétations de ce principe, en joignant à la promesse du souverain une liste des causes qui rendront incapable ou indigne de remplir toutes fonctions publiques ou certaines trop impor-

Digitized by Google

tantes. Alors, en effet, parmi tels candidats qu'à défaut de règle précise le souverain aurait cru pouvoir tous éliminer, il se fera une obligation de faire son choix, de peur de manquer à un engagement plus précis.

Grâce à ce qui précède, la question de savoir quel est le meilleur système de nomination des chefs locaux, me paraît facile à résoudre. Du moment où le souverain conserve nécessairement une certaine liberté, il est bon et par conséquent il faut qu'il prenne l'engagement de ne pas soumettre certains de ses sujets à un chef local sans avoir provoqué l'expression des désirs de ce groupe. D'un autre côté cependant, la prudence défend au souverain de s'obliger à accepter le candidat unique qui serait offert : s'il se prémunit contre ses propres erreurs, il doit craindre aussi celle des citoyens, puis il est indispensable que les autorités locales voient clairement de qui elles dépendent. Un choix doit donc être fait par le pouvoir supérieur. Enfin pour être plus sûr d'avoir un avis éclairé on ne prendra pas directement l'avis de tous les citoyens, mais de ceux qui les représentent dans la société qu'il s'agit de pourvoir, et des organes des intérêts spéciaux considérables.

420. C'est donc un système semi-électif de nomination des autorités locales, qui me paraît le meilleur. Me trompé-je ? C'est possible. Toutefois ma conviction est entière. Je n'admets qu'une exception : elle est relative au pouvoir de commander les troupes. Les conseils des sociétés civiles inférieures qui les ont fournies ne sont évidemment pas en mesure de faire des présentations de candidats aux grades militaires. Ne vivant point dans l'armée, les membres de ces conseils ne sont pas en état de discerner les bons chefs, d'autant plus que presque toujours les troupes seront, pour des raisons de service, à une assez grande distance de leur pays d'origine. Mais j'avoue que je ne vois point pourquoi, pratiquée par l'armée elle-même,

Digitized by Google

notre théorie serait nécessairement mauvaise. Pourquoi, régulièrement parlant, les intéressés ne seraient-ils pas consultés en vue de la nomination des chefs? Ici, du reste, comme plus haut, des degrés de suffrage seraient établis correspondant aux principales unités militaires, et des causes d'incapacité et d'indignité seraient déterminées. On pourrait exiger ainsi des conditions de savoir et d'expérience. La discipline est-elle incompatible avec ce système? C'est aux hommes expérimentés à trancher cette question décisive; je ne puis toutefois m'empêcher de dire que l'affirmative ne me paraît nullement évidente. On a vu la discipline compromise par le système électif; mais dans le nôtre, il ne s'agit que de présentations, et finalement c'est du souverain qu'il faut attendre le pouvoir; c'est lui aussi qu'il faut satisfaire si l'on veut être plus tard jugé digne d'un grade supérieur, ou maintenu dans celui que l'on possède. Le chef n'a donc point à confesser devant les troupes qu'il est leur créature : il est, et même principalement, l'envoyé du souverain. On insistera peut-être en disant que ceux qui doivent obéir se garderont de faire choix de candidats dont ils redouteraient beaucoup la sévérité; mais ceci est-il un mal? Ne faut-il pas tenir le milieu entre l'indiscipline et l'arbitraire?

421. Je reconnais, du reste, que notre système serait présentement inapplicable dans l'armée française. Cette impossibilité à trois causes. Premièrement dans un effectif immense comme est le nôtre, il faut un nombre très considérable d'hommes qui consacrent volontairement les années décisives de leur existence aux études militaires. Or, on ne les trouverait certainement pas, si, au lieu de leur assurer un avenir dans l'armée, on les soumettait aux chances de présentations dont l'effet ne saurait d'ailleurs être perpétuel, car du moment où l'on voudrait prendre l'avis des intéressés, on ne pourrait logiquement oublier que ceux-ci se renouvellent et que les situations changent aussi.

Digitized by Google

Un second obstacle est le recrutement forcé. Quand il s'agit de donner un chef à une société civile inférieure, le devoir ordinaire du souverain de consulter les intéressés peut être, pourvu que le suffrage soit à degrés, rempli sans inconvénient : les hommes aiment invinciblement, dirai-je, la commune, le canton et même les sociétés plus vastes dont ils font partie ; ils ont souci de la bonne organisation de ces groupes. L'indifférence est ici presque impossible. Mais l'armée peut-elle compter sur les mêmes sentiments de la part de ceux qui n'y sont que par contrainte ? C'est assez douteux. Partant, les présentations faites par ces hommes mériteraient peu de confiance, et le souverain ne pourrait guère en tenir compte. Notre système semi-électif donnerait donc lieu à de fréquents conflits et par suite à des mécontentements. Aussi le bien public fait-il à l'autorité française un devoir de conférer seule les grades militaires.

Un troisième motif amène encore à la même conclusion. Il ne suffirait point que l'armée fût entièrement ou en très grande partie composée d'engagés. Il faudrait encore que les engagements dussent être accompagnés de garanties de bon esprit et de vocation militaire, et qu'un temps d'épreuve dût s'écouler entre l'arrivée des nouveaux soldats et l'incorporation définitive qui leur donnerait le droit de participer à la présentation des candidats. Bref, il faudrait que l'armée, au lieu d'être une levée de conscrits, fût un ordre militaire. Autrement les inconvénients que nous avons signalés ne disparaîtraient pas suffisamment.

C'est donc seulement dans une organisation militaire toute différente de celle qui est actuellement la nôtre, que la participation des inférieurs au choix des chefs serait possible. Nous croyons qu'alors elle devrait être admise. On me dira peut-être : moyennant toutes les garanties que vous supposez, elle ne serait pas nuisible au bien public ;

Digitized by Google

mais lui serait-elle utile ? Je le crois. Elle préviendrait l'arbitraire et la sévérité outrée par laquelle on veut parfois s'assurer de l'avancement. D'ailleurs, je pourrais concéder, sans avoir à changer de conclusion, que la mesure dont il s'agit n'est pas utile. Du moment où elle n'est pas dangereuse, elle est de droit, parce que le souverain se retrouve en face de son devoir ordinaire de ne point agir sans l'avis des intéressés. Ne serait-ce qu'une attention, il la leur doit.

422. Sauf ce qui précède touchant le pouvoir militaire de commandement, nous maintenons notre théorie. Vainement on alléguerait que les délégués locaux sont aussi, pour la plupart du moins, chargés de l'exécution des lois de l'État, les préfets, par exemple, les sous-préfets et les maires. Cette objection ne serait nullement concluante. La nomination de ces magistrats intéresse-t-elle directement les sociétés subordonnées dans lesquels ils doivent exercer ? Incontestablement, et même il en est ainsi, quel que soit le rôle dans lequel on considère ces chefs. Les membres des sociétés intéressées doivent donc, quel que soit le point de vue auquel on se place, être consultés par le souverain.

L'idée du système semi-électif est loin d'être nouvelle. Une ordonnance de 1256 rendue par saint Louis sur l'élection des maires et l'administration des communes de Normandie décidait que les maires seraient nommés par le roi sur une liste de candidats désignés par les notables :

« En ce qui concerne nos communes de Normandie, nous avons décidé que le lendemain de la fête des bienheureux apôtres Simon et Jude, celui qui aura été maire pendant l'année précédente, et les autres notables de la ville, éliront trois notables qui nous seront tous les trois présentés à Paris dans l'octave de la saint-Martin suivante.

Digitized by Google

De ces trois notables nous en donnerons un pour maire à la ville (1). »

Cette règle fut de nouveau consacrée par l'édit de Louis XIV de mai 1765, article 54 :

« Le maire sera nommé dans les villes et bourgs par le roi sur une liste de trois candidats désignés par les notables. » (Ducrocq, I, N° 149).

423. Je n'hésite pas à maintenir également que la théorie qui précède sur la nomination des délégués me paraît applicable aux juges. Le système d'après lequel, en France, ils sont recrutés, est défectueux. Je ne voudrais pas qu'on vît dans mes paroles une critique même indirecte à l'endroit de notre magistrature. Mais les qualités éminentes que beoucoup de ses membres ont récemment montrées, n'ont-elles pas elles-mêmes mis en évidence le vice de notre organisation judiciaire au point de vue du recrutement des juges ? Finalement que se dégage-t-il de plusieurs de ces courageuses sentences par lesquelles le droit des religieux à la vie commune a été consacré ? Un acquiescement à l'omnipotence de la souveraineté civile en face, je ne dirai point de l'Église, c'est un aperçu que je laisse de côté, mais de l'individu. On sent que les tribunaux ne couvrent une liberté pourtant inéluctable, que parce qu'ils ne voient point sa condamnation dans les volontés du législateur. L'argument d'incompétence de l'autorité civile n'est point seulement omis : la teneur de ces décisions donne à entendre qu'il n'aurait pas été accueilli. Ou bien, par

(1) « Nos ordinavimus de nostris communibus Normanniæ quod crastino beatorum Apostolorum Simonis et Jude, major qui anno illo fuerit, simul cum aliis probis hominibus ville, eligant tres probos homines qui tres homines præsententur nobis, in octabis sancti Martini sequentis, apud Parisios, de quibus tribus probis hominibus nos trademus unum ville, in majorem. » (Recueil des anciennes lois françaises, t. I, p. 278).

Digitized by Google

un sentiment de délicatesse auquel nous rendons hommage, les magistrats disposés à accepter l'argument d'incompétence ne se seraient pas cru en droit d'y recourir et de déclarer nulle une disposition législative. Pourquoi ? C'est que les juges ne voient en eux-mêmes que des hommes du souverain. Ils savent qu'ils peuvent se retirer ; mais s'ils restent sur leurs siéges, ils se croient obligés de prêter leur concours à toutes les iniquités législatives de leur maître. Or, d'où viennent ces deux erreurs relatives à l'étendue du pouvoir ou aux obligations dont les juges sont tenus envers lui ? Entre autres causes, de ce que le mode de nomination des magistrats ne leur rappelle point que les volontés du souverain ne peuvent être obligatoires qu'à la condition de tendre au bien commun. Il en serait autrement s'ils voyaient le chef suprême tenu par engagement de ne choisir ses délégués à la justice que parmi les candidats proposés par les justiciables. Alors les juges distingueraient plutôt les bornes de la puissance civile, et ils comprendraient mieux que celle-ci n'a pas pu stipuler d'eux qu'ils se retireraient plutôt que de lui rappeler où ses droits s'arrêtent, si elle venait à l'oublier : désignés par leurs concitoyens pour être les protecteurs des libertés légitimes, ils sentiraient que la loi de l'assistance mutuelle leur fait quelquefois un devoir de rester à leur poste pour couvrir le droit menacé, au lieu d'abandonner la place à des magistrats peut-être complaisants.

Vous êtes donc pour l'élection des magistrats, dirait quelque lecteur peu attentif ? Non. Je tiens pour le système semi-électif exposé plus haut : présentation par le conseil de la circonscription immédiatement intéressée et nomination par le souverain. Objectera-t-on que pratiquement le pouvoir devra subir les créatures de la multitude ? Ce jugement serait fort irréfléchi. Dans notre système, en effet, qui propose les candidats ? Une représentation des

Digitized by Google

intérêts spéciaux aussi bien que de ceux de la masse. Si parmi les représentants de ces derniers, il s'est glissé, grâce à l'ignorance de la foule, des hommes de parti capables de faire un mauvais choix, il est à peu près impossible que ces intriguants, même dans les plus mauvais jours, soient plus forts que les organes des intérêts spéciaux et ce qui reste de fidèle au bon sens populaire.

424. Quant aux révocations, par une conséquence logique de notre système de nomination elles ne seraient permises au souverain que dans les cas admis comme causes d'incapacité ou d'indignité. Autrement, ce ne serait pas la peine de consulter les intéressés. En ce sens, les juges et même tous les délégués seraient inamovibles. Mais remarquez bien que je ne dis point que les fonctions devraient être confiées à vie ou même pour tout le temps de la force de l'âge. Des situations nouvelles, un changement chez le chef local, de nouvelles capacités ou des qualités morales supérieures peuvent faire que les intérêts qui ont voulu tel homme dans une charge, en appellent une autre à la même place. Puis, qu'on me le pardonne, est-il impossible que l'inamovibilité perpétuelle soit pour quelques-uns un encouragement à une certaine mollesse dans l'accomplissement du devoir ? Soutiendra-t-on que, sans cette irrévocabilité, notre système semi-électif serait doublement dangereux, et qu'il la faut pour assurer l'indépendance du chef local vis-à-vis soit des citoyens soit de l'autorité supérieure? Pour que le délégué ne fléchisse d'aucun côté, devons-nous lui épargner les chances d'une nouvelle présentation et d'une nouvelle nomination ? Je crois, au contraire, que la perpétuité qui a les inconvénients indiqués précédemment, est inutile dans notre théorie. La fermeté devant le souverain est assurée par la nécessité d'une nouvelle présentation si l'on veut être maintenu dans les emplois, et la fermeté du côté des citoyens est garantie par la liberté réservée au

Digitized by Google

souverain de faire son choix entre les candidats, et même, à la rigueur, en dehors des noms proposés.

Objectera-t-on que cette dernière mesure est une ressource extrême et irritante ? Je le concède volontiers, car on n'aura pas besoin de l'employer : n'avons-nous pas vu que grâce à la composition des conseils qui présenteront les candidats, ceux-ci offriront les garanties les plus sérieuses ?

Si l'on adopte le système semi-électif, l'irrévocabilité perpétuelle n'a donc plus que des inconvénients. Du reste, un autre motif contribue encore à la rendre inutile. La meilleure garantie d'indépendance n'est-elle pas, somme toute, la gratuité des fonctions? Le fonctionnaire salarié, très ferme, sans doute, devant ceux qui ne sont pour rien dans sa nomination, est, à peu près inévitablement, malgré d'héroïques exceptions, l'homme-lige de celui ou de ceux qui peuvent lui conserver ou lui retirer sa place. Celui qui donne son temps a plutôt de la fierté. Or, dans notre théorie, la gratuité des fonctions est particulièrement facile à obtenir. N'est-il pas logique que l'honneur d'être choisi tout à la fois par ses concitoyens et par son souverain décide plutôt que la confiance des premiers ou du second pris séparément, à accepter des charges publiques sans rémunération ?

Voilà toute notre théorie sur l'organisation des sociétés civiles subordonnées.

On peut se demander si j'applique aux délégués du souverain pour tout le territoire, comme sont en France les conseillers à la cour de cassation et les membres du conseil d'État en tant que juges, notre système de nomination des autorités locales. La question ne peut évidemment se poser, lorsque, par une très grande exception, c'est la représentation du pays qui exerce le pouvoir : c'est à elle-même qu'elle ferait les présentations de candidats. Mais,

Digitized by Google

sans nous arrêter à toutes les hypothèses, supposons une vraie monarchie. Un roi ne peut se réserver à lui seul le gouvernement central : il est matériellement forcé de s'entourer de fonctionnaires qui participent avec lui à cette action. Le souverain doit-il s'obliger envers la représentation des intérêts généraux et spéciaux de tout le pays, à choisir entre les candidats présentés par elle, les agents dont nous venons de parler ? Un pacte de ce genre est-il convenable, et partant est-ce un devoir pour le souverain de le conclure? Il faut, je crois, distinguer. S'agit-il de fonctionnaires qui au lieu de collaborer avec le souverain ont une mission séparée ? Les raisons que nous avons données en faveur du système semi-électif conservent toute leur force. Telle est, notamment, la situation des deux autorités judiciaires que nous avons nommées. S'agit-il de ministres ? Comme on entend par là ceux qui travaillent sous la direction du souverain et sont des secrétaires d'État, bien qu'ils puissent avoir une certaine initiative sur des points de détail, la même solution ne serait plus admissible. Ce n'est point, sans doute, qu'ici le choix de ceux qui secondent le souverain soit indifférent aux intérêts du pays ; mais si les représentants pouvaient proposer au monarque quelques hommes parmi lesquels celui-ci devrait choisir les compagnons de ses travaux, les conflits seraient par trop à craindre. Aussi même dans les monarchies parlementaires, le système de présentation des ministres n'existe-t-il pas. On veut seulement qu'ils soient pris dans la majorité.

Digitized by Google

SECTION XVII.

DE L'EXERCICE DU POUVOIR LÉGISLATIF.

425. Nous n'avons pas besoin de dire que c'est de l'exercice du pouvoir législatif des souverains civils et non du souverain spirituel, qu'il s'agit.

Ce sujet peut être ainsi subdivisé :

De la nature du pouvoir législatif;
De l'étendue du pouvoir législatif;
Des effets des lois civiles;
Des devoirs du législateur;
De la coutume ou de l'usage;
Quelle forme de gouvernement est la plus favorable au bon exercice du pouvoir législatif?

426. Mais la nature du pouvoir législatif a déjà été déterminée dans la section X. Le pouvoir législatif, c'est l'autorité politique en tant quelle consiste à édicter des principes obligatoires de conduite.

427. Nous connaissons aussi l'étendue du pouvoir législatif. Dans ses limites purement naturelles, le pouvoir législatif est le pouvoir indirect appartenant à celui qui exerce avec indépendance la contrainte dans un groupe d'hommes, d'obliger ceux-ci par l'émission des volontés que sanctionne la loi d'assistance mutuelle. Cette loi, d'autre part, ne commande que des sacrifices proportionnels

Digitized by Google

au bien à réaliser. Au delà, les volontés du souverain sont sans autorité, et l'on ne peut devoir s'y conformer que pour éviter un scandale.

Nous savons aussi que cette étendue est susceptible d'accroissement ou de diminution soit dans l'ordre naturel, soit dans l'ordre surnaturel (Voir les sections X et XII).

Il nous reste donc à parler des effets des lois civiles, des devoirs du législateur, de la coutume ou de l'usage, et à rechercher quelle forme de gouvernement est la plus favorable au bon exercice du pouvoir législatif.

De là les quatre articles suivants.

Digitized by Google

ARTICLE I.

Des effets des lois civiles.

428. Quatre questions se posent :

A quelles personnes s'appliquent les lois de tel ou tel souverain ?

Quel est l'effet des lois civiles sur la conscience ?

Quels sont leurs effets dans l'espace ?

Quels sont leurs effets dans le temps ?

La réponse à la première question est dans les sections III, X, article I^er^, § IV, et dans la section XII.

La seconde a été résolue dans la section X, article I^er^, § II.

Comme la première avec laquelle elle a une connexité évidente, la troisième a été élucidée dans la section III.

Au sujet de la quatrième, nous avons vu qu'il serait excessif de dire que les lois civiles ne peuvent jamais être établies relativement à des actes passés (section X, article I^er^, § III, 2^e^ point). Reste à parler de la durée de ces règles. Disparaissent-elles avec ceux qui les ont faites ? On croit avoir tout dit quand on a répondu : La souveraineté ne meurt pas. Cette parole cependant n'explique rien. Ce n'est point la souveraineté qui fait les lois, mais bien un souverain quand il émet une volonté en vue de la détermination de nos devoirs récipro-

Digitized by Google

ques. La force législative de cette décision vient, en effet, de ce qu'elle émane de celui qui exerce avec indépendance le pouvoir de contraindre. Or, ce motif n'existe plus quand l'auteur de la règle a cessé, soit par suite de mort, soit autrement, de constituer la force publique. Par suite, la loi ne disparaît-elle pas en même temps? C'est effectivement ce qui arriverait, selon nous, si le nouveau souverain ne s'appropriait pas les commandements et les défenses de son prédécesseur en prescrivant que l'on continue à les observer. Seulement, comme telle est la pensée présumable du nouveau chef, les volontés de l'ancien n'ont pas besoin d'être formellement renouvelées pour constituer cette direction commune efficace à laquelle nous devons être soumis. Si c'est là ce qu'on entend par ce mot que la souveraineté ne meurt pas, soit; mais ne faut-il pas avouer que l'expression est obscure?

Nous ajouterons quelques observations :

Premièrement, notre doctrine n'est point nouvelle. Un historien du temps de Louis XIV dit que ce monarque avait prévu que son testament ne serait point exécuté, et il s'exprime ainsi : « Il savait très bien où l'autorité royale expirait, et que les affaires d'État sont des choses qu'un roi mort ne peut plus régler. » (Rapporté par de Feller, V° Louis XV).

Deuxièmement, les deux systèmes en présence ont le même effet, grâce au devoir des citoyens de présumer que le souverain actuel maintient les lois de son prédécesseur.

Troisièmement, cette identité de résultat est d'autant plus complète que le nouveau chef a, en général, l'obligation de maintenir les volontés du précédent : la stabilité serait compromise, et il n'y aurait point de sécurité.

Quatrièmement, notre théorie n'est aucunement applicable à l'autorité ecclésiastique, car le pouvoir législatif de l'Église ne provient nullement du fait passager de la con-

Digitized by Google

trainte. De la puissance spirituelle on peut dire clairement qu'elle ne meurt pas.

Cinquièmement, pour la même raison les ordres donnés par un père lui survivent.

Sixièmement enfin, une restriction très importante doit être faite à notre thèse. S'il est vrai, en principe, que les lois d'un souverain ne survivent à leur auteur que par l'intervention du nouveau chef, cette affirmation n'atteint point les droits d'origine extra-légale qui auraient été sanctionnés par le législateur. Quel est, en effet, le motif de la règle que nous avons cru devoir adopter? C'est qu'une direction commune ne peut s'imposer aux hommes qu'à la condition d'être efficace, et partant cesse d'obliger après la mort du souverain, si elle n'est maintenue par le nouveau gouvernement. Mais cette caducité évidemment ne peut entraîner la disparition d'un droit qui existait indépendamment de la loi. Par exemple, une loi civile vient consacrer les droits des successeurs désignés par la nature. Le maintien de cette règle n'est pas nécessaire pour que les droits de ces héritiers continuent à devoir être respectés. Peu importe, en effet, que la loi disparaisse : ces droits existent indépendamment de la reconnaissance dont ils ont été l'objet. La raison les perçoit sans le fait de leur consécration par un législateur positif.

Digitized by Google

ARTICLE II.

Des devoirs du législateur.

429. On pourrait réduire à deux les obligations du législateur : celles d'user le mieux possible du pouvoir législatif et de n'en point abuser. Cependant nous distinguerons ici trois devoirs.

Premièrement, le souverain doit se servir avec sollicitude de son pouvoir législatif pour obliger les citoyens à des efforts en vue des intérêts communs moraux et physiques. Il doit user de l'autorité législative, par exemple, pour l'établissement et l'organisation la plus satisfaisante des sociétés civiles subordonnées, pour prévenir le plus soigneusement possible, ou pour réprimer efficacement l'impiété et l'immoralité. Il doit maintenir les lois déjà faites qui tendent à ces fins. Tel est, dans l'ordre logique, le premier devoir du législateur.

Deuxièmement, le législateur ne peut pas, sous peine de nullité de ses lois, faire d'acception de personnes. La raison ne saurait, en effet, admettre que la loi de charité aille jusqu'à imposer à un homme ou à quelques-uns une charge sociale, quand la parité des situations fait que l'obligation devrait se répartir entre un plus grand nombre de citoyens. On ne peut devoir un sacrifice aux intérêts publics sans acquérir un droit à cette égalité, et le respect de ce droit est la condition du devoir de l'assistance. Est-ce qu'une

Digitized by Google

répartition inique ne rend pas le sacrifice trop pénible pour que la charité l'impose? A vrai dire, que le souverain fasse des commandements contraires à ce principe, en soi cela importe peu : ces volontés, puisqu'elles ne deviennent pas obligatoires, sont en elles-mêmes inoffensives. Mais ce n'en est pas moins une faute de les émettre, parce qu'on prépare ainsi l'emploi illégitime de la contrainte.

A peine est-il besoin de rappeler que ce qui précède n'exclut pas absolument les dispenses et les priviléges. La raison dit que les obligations ne doivent pas être les mêmes, si les situations sont sensiblement différentes.

Troisièmement, comme les limites de la justice distributive, celles de la compétence de la souveraineté politique, déterminées par les droits de Dieu et de l'Église, et par l'étendue des applications de la loi de charité, doivent être respectées. A ce point de vue, nous avons blâmé déjà les prétentions législatives contraires aux droits de l'Église ou des associations, et dans les chapitres suivants nous ferons de semblables critiques, notamment à propos du mariage, de l'enseignement et de la réserve héréditaire.

C'est encore en vertu de cette troisième règle, qu'un législateur ne doit point pour un avantage modique introduire des changements dans les lois. Saint Thomas répondant à la question de savoir si les lois humaines doivent toujours être changées quand il se présente quelque chose de meilleur, repousse l'affirmative et s'exprime ainsi :

« Comme nous l'avons dit, la loi humaine ne peut être changée justement, qu'autant que ce changement est utile aux intérêts publics. Or, par lui-même ce changement a quelque chose de funeste au bien commun. La coutume, en effet, facilite extrêmement la soumission aux lois. Un sacrifice exigé en dehors de la coutume paraîtra plus grand qu'un autre imposé par elle, même si en réalité il est moindre. Changer la loi, c'est donc en diminuer l'efficacité, dans

Digitized by Google

la mesure où l'on déroge à la coutume. Dès lors, la loi humaine ne peut pas être modifiée, à moins que les inconvénients inhérents au changement ne soient compensés par des avantages extrinsèques. A la vérité ce fait peut se produire dans plusieurs hypothèses: ou bien la nouvelle disposition est extrêmement et très évidemment utile, ou bien elle répond à un besoin urgent, ou bien la loi coutumière est manifestement inique ou nuisible. C'est pourquoi le Jurisconsulte dit: Les innovations légales ne sont permises que s'il y a utilité évidente à s'éloigner des règles qui pendant longtemps ont paru équitables (1). »

La coutume ou l'usage, lorsqu'il est conforme à la législation, donne donc à celle-ci plus de stabilité. Nous allons maintenant voir qu'un rôle analogue lui appartient dans l'établissement et l'abrogation des lois civiles.

---

(1) « Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, lex humana in tantum recte mutatur, in quantum per ejus mutationem communi utilitati providetur. Habet autem ipsa legis mutatio quantum in se est, detrimentum quoddam communis salutis: quia ad observantiam legum plurimum valet consuetudo, in tantum quod ea quæ contra communem consuetudinem fiunt, etiamsi sint leviora, de se gaviora videntur: unde quando mutatur lex, diminuitur vis constrictiva legis, in quantum tollitur consuetudo; et ideo nunquam debet mutari lex humana, nisi ex alia parte tantum recompensetur communi saluti, quantum ex ista parte derogatur. Quod quidem contingit vel ex hoc quod aliqua maxima et evidentissima utilitas ex novo statuto provenit, vel ex eo quod est maxima necessitas, vel ex eo quod lex consueta aut manifestam iniquitatem continet, aut ejus observatio est plurimum nociva. Unde dicitur a Jurisperito, quod « in rebus novis constituendis evidens debet esse utilitas, ut recedatur ab eo jure quod diu æquum visum est. » (1, 2, quæst. 97, art. 3).

Digitized by Google

ARTICLE III.

De la coutume ou de l'usage.

430. La coutume ou l'usage dans un pays, c'est ce qui s'y pratique ; c'est une manière d'agir adoptée généralement dans une situation déterminée.

Quelle est l'influence de la coutume au point de vue de l'établissement et de l'abrogation des lois ?

Nous répondrons dans les deux paragraphes suivants.

§ I.

Du rôle de la coutume dans l'établissement des lois civiles.

431. Je n'ai pas besoin de dire qu'un usage peut être obligatoire à un autre titre que celui de loi civile : une personne peut avoir promis à une autre de le suivre. Nous avons vu aussi que la coutume ou tradition consistant dans ce fait que les souverains d'un pays ont pris pendant longtemps des engagements restrictifs de leur autorité, en principe oblige un successeur qui n'aurait cependant pas renouvelé ces promesses. Notre raison qui prescrit au possesseur du pouvoir de faire de son mieux pour bien gouverner, ne voit-elle pas la nécessité de cette politique

Digitized by Google

traditionnelle ? Mais ici non plus, il ne s'agit pas d'une loi civile, puisque la règle que nous venons de rappeler s'impose au souverain, au lieu d'être établie par lui.

Voyons donc quel est, dans l'établissement des lois civiles, le rôle de la coutume.

Il ne faut pas croire que, même dans une démocratie, une coutume ait de soi, c'est-à-dire abstraction faite d'une intervention positive du législateur, la force légale. Deux conditions, en effet, sont indispensables, étant donné le régime politique que nous supposons. La première est que les citoyens qui ont adopté une manière d'agir uniforme, veuillent qu'elle devienne obligatoire : autrement, à défaut de volonté émise par le peuple souverain, il n'y a point de loi. Mais nous convenons qu'il n'est pas impossible que les hommes qui se conforment à un usage aient la volonté que les autres fassent de même, dans les rapports entre voisins par exemple. Seulement il sera bien rare, même cette condition étant remplie, que du même coup l'usage devienne loi, car il y a encore une autre condition. Il ne suffit pas, pour qu'une coutume devienne directement loi dans une démocratie, que cette coutume soit pratiquée avec la volonté d'obliger, par la plupart de ceux qui sont dans l'occasion de la suivre. Il faut que les hommes qui observent un usage et veulent en même temps qu'il soit respecté, forment la majorité. Or, ce fait n'est guère réalisable. Un usage est, en effet, une manière générale d'agir dans une situation déterminée ; et d'autre part on trouverait difficilement une situation qui soit la même pour la majorité des citoyens. Ainsi, dans un pays il existe, je suppose, une coutume relativement à l'écoulement des eaux d'un fonds sur un autre ; chaque propriétaire s'y conforme et veut implicitement que ceux qui sont dans le même cas agissent d'une façon semblable. Soit; mais les propriétaires d'immeubles sont déjà le petit nombre, et à plus forte raison ceux dont les champs,

Digitized by Google

par la différence de niveau, donnent lieu à la servitude d'écoulement. Nous en dirions autant d'usages suivis en matière commerciale.

Ce serait donc une erreur de croire que dans une démocratie, forcément une coutume par elle-même devient loi. Il faut presque toujours un vote par lequel le peuple souverain rende obligatoire l'usage. Il est d'ailleurs assez clair que lorsqu'une pareille décision qui n'est autre chose qu'une loi, intervient, l'accomplissement des deux conditions indiquées plus haut est inutile.

Sous un autre régime, la coutume ne peut jamais devenir directement loi. Qu'importerait, en effet, qu'elle fût même absolument générale, puisque nous supposons maintenant un pays où, le pouvoir de contraindre étant exercé sans délégation par un homme ou par une minorité, les volontés du plus grand nombre ne constituent point une direction commune efficace, et partant ne sont point des lois.

432. A très peu de chose près, les usages ne sont donc jamais rien de plus que la matière des lois civiles. Mais la transformation d'une coutume en règle obligatoire, est souvent un devoir pour l'autorité. Fréquemment, il importe au bien commun que celle-ci fasse observer les usages, afin de prévenir l'incertitude dans les rapports entre les hommes. Ce n'est pas, d'ailleurs, ordinairement imposer un sacrifice excessif que d'exiger que ce qui se fait déjà habituellement dans une situation déterminée, soit pratiqué par tous ceux qui se trouveront dans cette même situation. Aussi, la coutume est-elle l'élément la plus propice à la législation.

433. En dehors de là, au contraire, les obligations deviennent plus rigoureuses, selon la remarque de saint Thomas. A moins de motif spécial, on doit donc éviter de dépasser les usages. En d'autres termes, généralement la coutume ne doit pas être contrariée : s'attaquer aux usages est souvent entraver l'activité ou détruire les espérances légitimes des

Digitized by Google

citoyens. Mais on ne peut point faire de cette vérité un principe absolu, comme le voudraient certains philosophes ou jurisconsultes allemands (Hugo, *Ph. d. posit, Rechts. Einleit.* Stahl, *Phil. d. Rechts*, 2 B. 1 *Einleit* § 12. Puchta, *Vorlesung über d. heutige römische Recht*, 1, § 10). Ces auteurs voient dans la coutume, dans cette expression de la vie d'un peuple, le type suprême des lois de cette nation. Ils se trompent. La première règle d'un législateur, c'est la loi naturelle avec ses conséquences. Les usages illicites ne méritent point le respect. Le souverain peut combattre la coutume dans la mesure où le bien, soit moral, soit physique, de l'État, réclame cette action.

§ II.

Du rôle de la coutume dans l'abrogation des lois civiles.

434. Lorsque, soit par violation positive, soit par simple désuétude, une loi cesse assez généralement d'être observée dans les cas où il y aurait lieu qu'elle le fût, et si on veut l'appliquer à quelques personnes, ces dernières, aussi longtemps que durera cette inégalité, ne peuvent être obligées : la justice distributive s'y oppose. L'usage contraire à la loi entraîne donc une abrogation au moins provisoire. Mais celle-ci n'est-elle que momentanée, et s'agit-il seulement de revenir à une application équitable ? Non, pas nécessairement. Le pouvoir indirect d'obliger du législateur civil, est loin d'être indéfini, puisqu'il n'existe que par l'intermédiaire de la loi de charité. Celle-ci nous commande beaucoup, parfois même le sacrifice de la vie, pour le bien de l'État ; mais cependant ses prescriptions observent toujours la proportion entre l'inconvénient et le résultat à obtenir. Or, qui

Digitized by Google

ne voit qu'il est particulièrement facile que cette mesure soit dépassée, si le législateur veut rétablir une loi qui est combattue par un usage contraire, ou qui est tombée en désuétude? Nous l'avons dit: généralement la coutume ne doit pas être contrariée. Elle peut donc entraîner une abrogation définitive.

Peu importe la forme de gouvernement, car c'est de l'étendue du pouvoir, qu'il s'agit, et cette étendue ne varie pas suivant les régimes. Aussi ne pouvons-nous admettre avec M. Demolombe (*Traité de la publication, des effets et de l'application des lois*, p. 35 et 36) ou avec MM. Aubry et Rau (I, p. 56), qu'en France les lois ne sont point susceptibles d'abrogation par un usage contraire ou par la désuétude. Que ces auteurs se trompent ou soient dans le vrai en disant que la volonté nationale ne peut se manifester avec autorité que dans la forme parlementaire, leur conclusion est en tout cas erronée : il n'y a point ici à se demander comment la volonté du souverain peut se manifester régulièrement, puisque par elle-même la coutume peut parfois abroger la loi, sans que le consentement de l'autorité intervienne.

Disons-le cependant: il me paraît insoutenable que la démocratie française ne puisse avoir de volonté efficace que par ses représentants. On allègue la constitution ; mais si cet acte a une force quelconque, il la tire de la volonté du corps électoral, puisque ce sont les mandataires de celui-ci qui ont fait la constitution. Que l'on démontre donc que le peuple souverain s'est obligé à ne jamais décider par lui-même, en défaisant, s'il lui plaît, l'œuvre de ses délégués. Il faut savoir reconnaître les conséquences du régime démocratique.

Nous connaissons maintenant l'influence de la coutume sur les lois. En principe, il faut éviter de modifier les lois, d'en établir qui ne soient point préparées par l'usage, et de les maintenir malgré une pratique contraire ou la désuétude.

Digitized by Google

En un mot, à moins de motif spécial, c'est un devoir pour l'autorité de s'en tenir à la coutume. Aussi est-il bon qu'un souverain prenne l'engagement de remplir cette obligation, réservant seulement les cas exceptionnels où la loi du bien public lui ferait un devoir d'agir autrement. C'est ce que Beaumanoir voyait faire aux monarques de son temps. De là, le beau commentaire qu'il nous donne de la constitution française au XIII^me^ siècle :

« Aucuns tans sont essientés que l'on ne peut pas fere ne ni doit qui a esté uzé et acostumé de lonc tans par droit, si comme çascuns peut savoir que ils sont deus manieres de temps : li uns de paix, et li autres de guerre, si est resons que li tans de paix soit démenés par les uz et par les costumes qui ont été acostumés de lonc tans pour vivre en paix; més en le tans de guerre et en le tans que l'en se doute de guerre, il convient fere as roys, as princes, as barons et as autres seigneurs moult cozes que se ils les fesaient en tant de paix, ils feraient tort à lor souget ; més le tans de nécessité les excuse. Par quoi li roys peut fere nouviaux establissemens pour le commun pourfit de son royaume, si comme il a esté acostumé commander, quant il pense à avoir à fere pour sa terre defendre, ou por autrui assalir qui li a fet tort, que escuier et gentilhomme soient chevalier, et que riche home et povres soient tout garni d'armures, çascun selonc son estat ; et que les bones villes rapareillent lor service et lor forteresces, et que çascun si soit apareillés de movoir quand li roys le commandera : tous tels establissemens et autres qui semble convenables à li et à son conseil peut fere li roys par le tans de guerre ou par doute de guerre à venir, et çascun baron aussuit en se terre ; més que ce ne soit por entreprendre contre le roy. » (Coutume du Beauvoisis, XLIX, 1).

Se lier par la promesse de s'en tenir ainsi, sauf exception, à la coutume, est un devoir pour le souverain. Direz-vous

Digitized by Google

que la restriction que nous venons de rappeler et que Beaumanoir admet, détruit l'effet de ce pacte? Ce serait bien excessif. Du reste, nous verrons dans l'article suivant qu'à cet engagement doit être joint celui de ne pas exercer le pouvoir législatif sans l'avis des représentants de la nation.

Digitized by Google

ARTICLE IV.

Quelle forme de gouvernement est la plus favorable au bon exercice du pouvoir législatif ?

435. Il n'y a que deux formes possibles de gouvernement : la polyarchie et la monarchie, ou la souveraineté de plusieurs et la souveraineté d'un seul. Mais on doit distinguer plusieurs systèmes polyarchiques. Ce sont, en premier lieu, la démocratie, soit absolue, soit restreinte, ou république démocratique, quand l'autorité appartient à un grand nombre de personnes eu égard à la population de l'État ; deuxièmement, l'aristocratie ou république aristocratique quand le pouvoir est aux mains de quelques-uns seulement. Ces deux régimes sont directs ou représentatifs, suivant que l'être collectif souverain gouverne par lui-même ou par des représentants. La démocratie prise en mauvaise part, peut être appelée démagogie et l'aristocratie oligarchie. Ce dernier nom convient également aux démocraties représentatives prises aussi en mauvaise part.

Un troisième et dernier système polyarchique est ce qu'on appelle la monarchie parlementaire, ou encore constitutionnelle, représentative, mixte, tempérée. Du moins ces quatre dernières expressions sont parfois employées comme synonymes de la première ; mais elles ont aussi un autre sens que nous indiquerons plus loin. Le régime qu'ici elles servent à désigner est celui dans lequel les volontés de la personne

Digitized by Google

que l'on appelle monarque, ne deviennent lois que si elles sont approuvées par une ou plusieurs chambres. C'est donc bien une polyarchie : la souveraineté n'appartient pas à un seul homme. Sans doute, dans ce système, par elles-mêmes les chambres ne peuvent faire de loi, mais le prétendu monarque non plus ; la souveraineté est donc partagée. Aussi a-t-on proposé d'appeler ce régime la monarchie fictive (*Institutes de droit naturel* par M. B.). Je n'ai attaché l'épithète de parlementaire qu'au nom de monarchie; mais ce qualificatif sert aussi à désigner une démocratie ou une aristocratie représentatives. De tous les peuples, en effet, où, soit une chambre, soit plusieurs, ont en totalité ou en partie le pouvoir législatif, on dit qu'ils vivent sous le régime parlementaire. Celui-ci est le gouvernement par les chambres.

Que l'on veuille bien remarquer que dans ce qui précède, je n'ai nullement eu l'intention de juger l'espèce de monarchie dont il vient d'être parlé : montrer que c'est une polyarchie, ce n'est point la condamner. Mais plus loin, je dirai ma manière de voir sur ce mode de gouvernement.

A ce régime, l'on peut opposer la monarchie pure, c'est-à-dire celle qui est vraiment la souveraineté d'un seul. Il n'est peut-être pas inutile de faire observer que ce nouveau terme n'est pas nécessairement synonyme de celui de monarchie absolue. Cette dernière expression, en effet, signifie un pouvoir monarchique qui, pratiquement, ne garde point de bornes, ou qui, en droit, quelque douce que soit l'autorité, n'a pas d'autres limites que celles de l'ordre purement naturel et de l'ordre surnaturel. La monarchie n'est donc pas absolue quand le souverain a pris et respecté des engagements qui sans diviser son autorité, la restreignent cependant comme la promesse de ne point aller contre la coutume et l'engagement de ne point faire de loi sans

Digitized by Google

avoir consulté la représentation nationale. Et néanmoins, la monarchie alors reste pure ou vraie, puisque le souverain ne partage son pouvoir avec personne. On voit aussi par là, que la monarchie pure peut être constitutionnelle, car ces promesses dont nous venons de parler, méritent pour leur part, le nom de constitution, aussi bien que l'engagement de ne faire une loi qu'avec le consentement, et non plus seulement l'avis, de certaines personnes. Ces promesses ne rentrent-elles pas, aussi bien que ce dernier engagement, parmi les causes qui déterminent la manière dont le souverain doit exercer le pouvoir? En qualifiant plus haut de constitutionnelle la monarchie parlementaire, j'avais donc raison d'annoncer que la première de ces expressions avait aussi un autre sens. Il en est de même pour celles de représentative, mixte ou tempérée. La monarchie pure peut être représentative, puisqu'elle est compatible avec l'obligation pour le souverain de ne point faire de loi sans l'avis de la représentation nationale; et alors elle mérite également d'être appelée mixte parce que tout le peuple sera associé au gouvernement, ou tempérée parce que la clause constitutionnelle dont il s'agit, modérera la puissance souveraine.

Il faut encore distinguer la monarchie héréditaire et la monarchie élective.

436. Reprenons maintenant la question qui fait l'objet de cet article. Quelle forme de gouvernement est la plus favorable au bon exercice du pouvoir législatif?

J'affirme : 1° que la monarchie pure est plus favorable au bon exercice du pouvoir législatif qu'un régime républicain démocratique ou aristocratique;

2° qu'elle l'emporte de même sur la prétendue monarchie parlementaire;

3° que la monarchie pure et héréditaire est, au même point de vue, préférable à la monarchie pure et élective;

Digitized by Google

4° enfin, que la monarchie pure et héréditaire est surtout favorable à la perfection des lois quand elle est représentative.

De là, les quatre paragraphes suivants :

§ I. De la supériorité de la monarchie pure sur tout régime républicain ;

§ II. De la supériorité de la monarchie pure sur la monarchie parlementaire ;

§ III. De la supériorité de la monarchie pure et héréditaire sur la monarchie pure et élective ;

§ IV. De la monarchie pure représentative ;

Le tout au point de vue de l'exercice du pouvoir législatif.

On voit l'ordre de nos idées. La monarchie pure est, disons-nous d'abord, préférable à tout régime polyarchique. Puis nous ajoutons qu'elle devient de plus en plus parfaite si elle est héréditaire et représentative. Mais des développements qui vont suivre, on ne devra pas conclure qu'en fait la monarchie pure et héréditaire représentative puisse être établie légitimement dans tous les États. N'avons-nous pas vu dans les sections VI et VII, que le gouvernement légitime d'un État, soit au début de celui-ci, soit plus tard, peut être une polyarchie quelconque? Par exemple, un monarque en montant sur le trône, a pris des engagements qui font de lui un souverain parlementaire. Sans doute, ces promesses ne l'obligeront pas si un cas extrême de péril social se présente où la charité fasse un devoir de ne pas les observer ; mais en dehors de cette hypothèse très rare, il faut respecter le pacte constitutionnel, à moins que l'établissement de la monarchie pure et héréditaire représentative puisse se faire sans troubler l'accord avec la nation.

Digitized by Google

§ I.

De la supériorité de la monarchie pure sur tout régime républicain, au point de vue de l'exercice du pouvoir législatif.

437. Je développerai ces deux idées : premièrement la monarchie pure ne présente pas moins de garanties qu'un régime républicain, au point de vue de l'accomplissement des devoirs du législateur ; deuxièmement elle offre des avantages spéciaux.

PREMIER POINT.

La monarchie pure ne présente pas moins de garanties qu'un régime républicain, au point de vue de l'accomplissement des devoirs du législateur.

438. Qu'on me permette d'abord une considération qui par elle-même n'a absolument rien de probant, mais qui peut servir de point de départ à notre argumentation.

Toute république se résout en une monarchie pure. Ne sont-ce pas forcément des volontés individuelles qui font la majorité, de telle sorte qu'une seule voix décide, même si on exige une majorité des deux tiers ou des trois quarts ? Direz-vous qu'habituellement le suffrage qui vient le premier constituer la majorité requise est suivi d'autres dans le même sens, que partant si la république se résout parfois en monarchie, ce n'est qu'exceptionnellement ? Cette conclusion serait erronée. Celui qui après plusieurs votes conformes ou divergents vient apporter la dernière unité nécessaire pour former la majorité, n'est-il pas vraiment celui qui décide ? Ceux qui viendront après pourront faire

Digitized by Google

que la majorité soit plus ou moins forte ; ils ne la déplaceront pas. S'il y a cent votants, celui qui le cinquante et unième adopte ou rejette le projet tranche à lui tout seul la question : la loi existera ou n'existera point, selon sa volonté. Si d'autres opinent après lui, ils ne peuvent que faire acte de soumission ou de protestation. Assurément le votant auquel l'ordre du scrutin donne une royauté passagère n'est point comparable à un vrai monarque, mais il en a le pouvoir dans l'affaire qu'il décide ; et dans une autre délibération, si l'autorité royale ne lui appartient plus, c'est qu'elle sera passée à un autre homme. Finalement la république est donc toujours une monarchie pure.

Mais je me hâte de répéter que cet aperçu n'est point concluant. Il faut voir si cette espèce de monarchie pure n'offre point des garanties spéciales.

Je soutiens la négative.

Comment cette monarchie anonyme et de hasard serait-elle meilleure qu'une monarchie en nom, dirai-je, et partant nécessairement responsable ? Dira-t-on que dans le régime républicain celui dont le suffrage a emporté la solution et ceux qui ont voté d'abord ne se sont décidés qu'après avis d'hommes compétents et discussion ? Mais est-ce que ce moyen de faire la lumière est particulier au gouvernement des républiques ? D'un côté, en effet, assez souvent les membres du corps souveraiu négligent d'y recourir, et presque toujours ils en usent peu. D'autre part, les conseils et la discussion trouvent également place, pour ne rien dire de plus en ce moment, dans le système de la monarchie pure; seulement au lieu d'un membre quelconque de l'assemblée, tranchant le débat souvent sans aucune responsabilité pratique et sans connaître l'importance de son vote, c'est le roi qui décide.

Objectera-t-on que le régime républicain entretient une rivalité qui est favorable à l'amélioration des institutions ou

Digitized by Google

du progrès social ? Nous ne nions point que des améliorations de détail puissent résulter de l'émulation entre les partis ; mais il faut convenir que cette rivalité empêche également un grand nombre d'améliorations que l'impartialité et la stabilité d'un gouvernement monarchique auraient facilitées.

Objectera-t-on encore que dans la république, si un seul homme fait la loi, c'est à la condition de se rattacher à une opinion adoptée déjà par la moitié au moins des votants ? Il est vrai ; mais on devrait encore établir que la majorité ainsi formée est moins capable de mal user du pouvoir législatif que le souverain dans la monarchie pure. Ce dernier n'est pas un homme quelconque : c'est celui qui a seul la responsabilité des lois qu'il édicte, et à qui incombe le soin et l'ignominie, si elles sont mauvaises, de les appliquer. Or il est impossible de démontrer que ces garanties ne valent pas celle du nombre, d'autant mieux que celui-ci est souvent le fruit des intrigues et des belles paroles d'un ou de quelques meneurs indifférents au bien public, et qui n'acquièrent et ne conservent l'omnipotence que par l'excitation des passions.

D'ailleurs l'histoire ne dit-elle pas que les législations des républiques ne sont point plus parfaites que celles des États où le régime républicain est en vigueur ? On objectera le droit romain ; mais à cette législation, d'ailleurs si défectueuse, ne peut-on pas opposer celles de plusieurs monarques de l'antiquité, pour ne rien dire de rois modernes qui ont pu profiter des leçons du passé et de l'Évangile ? Parce que la législation romaine plus rapprochée de nous est mieux connue, est-il permis de la déclarer supérieure à celle des rois des temps anciens, par exemple aux lois célèbres de cet empire égyptien dont la durée est un prodige sans pareil ? (Bossuet *Discours sur l'histoire universelle*, troisième partie, ch. III.—*La Réforme sociale*,

Digitized by Google

15 avril 1884) Du reste, malgré les améliorations apportées par les préteurs et les édiles, n'est-ce pas sous les monarques que la législation de Rome reçut ses principaux perfectionnements ?

La monarchie pure ne présente donc pas moins de garanties qu'un régime républicain, au point de vue de l'accomplissement des devoirs du législateur. Mais il faut aller plus loin.

DEUXIÈME POINT.

La monarchie pure offre pour l'exercice du pouvoir législatif des avantages qui ne se trouvent pas dans un régime républicain.

439. Trois devoirs, avons-nous dit, incombent au législateur : user avec sollicitude de son pouvoir, ne pas faire acception de personnes, et ne pas exagérer l'étendue de sa souveraineté. Or, la monarchie pure est plus propice que la république à l'accomplissement de ces obligations. Je vais établir cette triple thèse. Ma démonstration sera nette, je l'espère, pourvu que le lecteur consente à ne pas se préoccuper à la fois des trois devoirs qui viennent d'être rappelés. Si je prouve que la monarchie pure donne le législateur le plus vigilant, que l'on veuille bien attendre pour examiner si un roi est également le souverain le plus respectueux du droit d'autrui.

440. La première des trois obligations d'un législateur, disons-nous d'abord, sera plutôt remplie.

Le monarque, en effet, pourra plus aisément connaître ce qu'il doit prescrire, il sera plus libre de l'ordonner, enfin une responsabilité et un intérêt plus grand le porteront à mettre à profit ces facilités particulières. Développons ces trois considérations.

Digitized by Google

En premier lieu, il est plus aisé à un monarque qu'aux membres d'une majorité et par conséquent à celle-ci elle-même, de connaître le mal qu'il doit combattre et les efforts qu'il faut provoquer en vue du bonheur commun. Grâce au pouvoir exécutif qu'il exerce toujours par lui-même dans une certaine mesure, ne peut-il pas mieux que de simples législateurs se rendre un compte exact des besoins de son peuple ainsi que des mesures les plus propres à y pourvoir? Or, dans la république, les membres d'une majorité ne sont jamais que des législateurs; ils n'ont jamais, et celle-ci non plus par suite, cette supériorité que donne la pratique du gouvernement. Ils peuvent, sans doute, être mieux renseignés qu'un monarque sur les intérêts directs de leurs commettants, si comme d'ordinaire la république est représentative; mais les exigences du bien général leur sont difficilement connues, parce qu'ils ne gouvernent point par eux-mêmes. Le pouvoir exécutif, en effet, est toujours confié soit à un homme, soit à une commission ou conseil peu nombreux. Direz-vous que le discernement du bien général est inutile aux députés, parce que ce bien n'est autre que l'intérêt le plus étendu? En d'autres termes, chaque représentant votant selon les intérêts directs de ses électeurs, la majorité des suffrages indiquera-t-elle le bien général? Non certes. Le bien général peut être dans la protection d'un intérêt, spécial à un point du territoire mais très important, comme une industrie, un genre de culture sans lesquels l'indépendance commerciale du pays serait compromise. Sans doute ceux qui sont délégués dans le régime républicain à l'exécution des lois, peuvent appeler l'attention des législateurs sur un intérêt en souffrance; mais souvent on négligera ou l'on s'abstiendra par calcul de donner ces renseignements, de peur d'un accueil défavorable. En tout cas, ce tableau ne fera point la même impression que la réalité touchée du doigt, et ne donnera pas autant

Digitized by Google

de lumières que l'expérience pour déterminer le remède ou les secours réclamés par les circonstances.

Je passe à la seconde considération. Dans le régime républicain, ceux qui, grâce au maniement des affaires, sont les plus compétents, auront, à supposer qu'ils le tentent, de la peine à faire décider ce qui convient. Pour grouper une majorité moins éclairée qu'eux, ne devront-ils pas défigurer par des additions, des retranchements et des transactions, leur œuvre première, sans parler de l'opposition systématique que parfois il faudra vaincre ? Dans la monarchie pure, point de ces obstacles fâcheux. Celui qui décide, c'est précisément celui auquel le gouvernement pratique donne le moyen de mieux savoir ce qui doit être prescrit. Cette liberté est donc un nouveau gage que dans le régime qui a nos préférences, le devoir de la sollicitude législative sera plutôt rempli. Ce n'est certes pas que les projets de loi manqueront dans le système républicain ; mais les bons rencontreront beaucoup d'obstacles.

Troisièmement enfin, la vigilance du législateur unique est assurée par une responsabilité et un intérêt plus grands que chez les membres d'une majorité. L'homme qui a seul dans un État le pouvoir de faire des lois est plus coupable devant Dieu et devant les hommes, s'il manque à sa mission, que ces votants dont chacun ne dispose que de son suffrage et ne prévoit que rarement avec certitude l'influence de sa détermination, lorsqu'il rejette une loi utile. Du reste, le monarque a plus d'intérêt qu'eux à être législateur vigilant. Si par ses lois il ne prévient ou ne réprime soigneusement le mal, ne détruit-il pas l'esprit d'obéissance ? Ne s'expose-t-il pas à voir se retourner contre lui, dans les mains d'ambitieux jaloux du pouvoir, les passions laissées sans frein ? Ne soulève-t-il pas l'indignation de ceux qui par leur esprit de discipline et de devoir sont le seul appui solide de l'autorité ? Que s'il laisse les intérêts matériels en souf-

Digitized by Google

rance, tous les citoyens lui reprocheront son incurie. Ainsi par sa négligence il met son trône en péril. Voilà la menace qui l'aiguillonne. Dans la république, au contraire, quel châtiment les possesseurs de droit de suffrage peuvent-ils craindre pour leur défaut de soin ? Tout au plus la perte de cette prérogative. Mais n'est-il pas évident qu'un échec électoral est moins pénible qu'une déchéance ? On n'a donc pas le même intérêt à l'éviter. Alléguerez-vous que les citoyens délibérant dans les assemblées publiques, ou les députés, si la république est représentative, ont, à être vigilants, un intérêt que le monarque n'a point : c'est qu'ils sont la nation elle-même ? L'objection serait peu sérieuse. De quoi se composent les décisions d'une majorité ? De volontés individuelles. Il faut donc voir si parmi les membres d'une assemblée républicaine, il se trouve une majorité d'hommes plus intéressés que ne serait un monarque, à prendre soin de combler les lacunes de la législation. En d'autres termes, ce sont les citoyens ou les députés pris individuellement qu'il faut comparer au monarque, parce qu'en effet c'est d'eux que dépend l'action législative. Or, pourquoi le bon état de la législation importerait-il moins à un monarque qu'à tel ou tel membre d'une assemblée républicaine ? Tout au contraire, le roi, comme nous l'avons dit, ne risque-t-il pas davantage ? Et puis, est-ce que son amour propre n'est pas plutôt en jeu ? Il aurait plus de honte, il aura plus de gloire.

Telles sont les causes de supériorité de la monarchie pure sur le régime républicain, au point de vue du premier des trois devoirs du législateur : la sollicitude.

441. La seconde de ces obligations est d'éviter les acceptions de personnes. Or, ce vice se glissera moins facilement dans les lois d'un État monarchique. Le système républicain en donnant le pouvoir à une majorité victorieuse mais toujours harcelée, fait du gouvernement une espèce

Digitized by Google

de combat perpétuel où la minorité court bien des chances de n'être point épargnée. Le monarque, au contraire, tiendra souvent à honneur de montrer par l'impartialité de ses lois qu'il est au-dessus des conflits entre ses sujets, et qu'il n'est pas plus l'homme des uns que des autres. Du reste, ce sentiment équitable nous est naturel ; il n'y a pour l'étouffer que les ardeurs de cette lutte entre rivaux qui est ordinaire dans la république et exceptionnelle dans la monarchie pure. Puis à ces garanties d'impartialité, s'ajoutent une responsabilité et un intérêt plus grands chez le souverain qui n'est pas un être collectif. Ces avantages ne seront, il est vrai, que relatifs, si le pouvoir suprême est à l'élection : plus facilement alors le roi ou l'empereur sera l'homme d'un parti ; il aura contracté des liens de nature à le captiver. Mais, même dans cette hypothèse, d'ailleurs très exceptionnelle, la monarchie pure ne perd pas toute sa supériorité au point de vue du respect de la justice distributive. Elle conserve au moins, les avantages d'une responsabilité et d'un intérêt plus grands.

442. J'ai hâte d'arriver au dernier devoir du législateur. Ce que l'on redoute le plus, en effet, c'est l'exagération du pouvoir, et tant que je n'aurai pas établi que ce danger est moins à craindre sous la monarchie pure que dans une république, je n'aurai sans doute convaincu personne de la supériorité du premier de ces deux régimes.

C'est dans la monarchie pure que le devoir du législateur de ne point dépasser les bornes de la souveraineté sera plutôt accompli. Pourquoi ? Parce que le souverain aura plus aisément la connaissance pratique des limites de son pouvoir ; il sera plus porté à les étudier et aussi à les observer, et en fait l'abus lui sera plus difficile.

En premier lieu, je ne dirai point que grâce au pouvoir exécutif qu'il exerce toujours plus ou moins par lui-même, le monarque connaît mieux que de simples législateurs,

Digitized by Google

comme sont presque tous les membres des assemblées républicaines, les charges qui pèsent déjà sur les citoyens ou la gravité d'une nouvelle obligation qui leur serait imposée. Mais un roi se fera moins facilement illusion sur l'importance du bien que produirait un nouveau sacrifice. Également, il connaîtra plutôt les limites de sa puissance au point de vue moral, parce que les chefs de l'Église entretiendront plus commodément et plus soigneusement des relations avec un monarque, qu'avec des législateurs aussi nombreux que sont les membres des assemblées.

Secondement, dans le régime que nous préférons, le souverain sera plus porté à étudier les bornes de son pouvoir et à ne point les franchir, puisque toute la responsabilité d'une atteinte aux droits de ses sujets, de Dieu ou de l'Église, retombe sur lui, et d'autre part qu'ayant la souveraineté à lui seul, il risquerait davantage si par ses excès il s'exposait à une déchéance.

Enfin la tyrannie qui, assurément, ne devient pas impossible, se heurte cependant à des obstacles plus sérieux que dans le système républicain. Sous cette dernière forme de gouvernement, qu'arrive-t-il ? Telle mesure vexatoire, parce qu'elle est proposée par les chefs du parti auquel on appartient, dans lequel on a un rang ou des attaches dont on est fier, sera acceptée de beaucoup de gens qu'elle indignerait, si au lieu d'être directement ou indirectement leur œuvre, elle leur était imposée par un monarque. Et même de la part de ceux qui n'approuveront pas la volonté tyrannique de la majorité, la colère sera moins grande : la faute se répartissant sur un grand nombre est moins grande pour chacun des votants, et partant cause moins d'indignation.

443. C'est cet ensemble de motifs qui fait que les impôts ne sont pas moins élevés dans les républiques que dans les

Digitized by Google

monarchies. On prétend même qu'ils le sont davantage. Et cependant on pourrait être tenté de dire : Les députés se rendent facilement compte de l'état économique du pays, tandis que la vérité est souvent cachée au souverain. Cela est possible ; mais les députés peuvent plus facilement se faire illusion qu'un monarque sur l'utilité d'une dépense. Surtout ils se préoccupent moins de connaître la situation du contribuable et de le ménager, parce qu'ils n'ont ni autant de responsabilité, ni autant d'intérêt à être modérés ; enfin, les abus d'une assemblée ne causent pas la même indignation que la tyrannie d'un homme.

444. Il est encore une garantie contre le despotisme législatif ou l'inaccomplissement du troisième devoir du législateur, qui est autrement efficace dans la monarchie pure que dans le régime républicain. Ce sont les promesses destinées à modérer l'exercice du pouvoir de légiférer. J'en ai cité deux très utiles, relatives à la non-rétroactivité des lois et au respect des coutumes. Ces engagements sont sérieux dans le système monarchique : ils émanent d'un homme seul et dès lors réellement responsable, particulièrement intéressé à ne pas se rendre odieux par un manquement à la foi jurée. Puis l'effet de ce pacte sera ordinairement durable, la monarchie pure étant toujours à vie, bien que cette perpétuité ne soit point de l'essence du régime dont il s'agit.

Dans la république, des serments de ce genre offriraient-ils les mêmes garanties ? Il suffit de rappeler la différence qui existe au point de vue de la responsabilité et de l'intérêt entre un homme qui possède toute la souveraineté et un député puis un autre, et ainsi de suite, qui composent la représentation républicaine. Aussi juge-t-on inutile de réclamer d'eux les promesses que souvent, sous une forme variable, font les rois au jour de leur avénement, et que pratiquement ils ne peuvent refuser. D'ailleurs, ces enga-

Digitized by Google

gements cesseraient bientôt par l'expiration du mandat législatif de leurs auteurs. Et alors seraient-ils réitérés par les nouveaux députés? Peut-être. Toutefois, qu'on veuille bien remarquer que ce serait vainement qu'une loi constitutionnelle prescrirait ce renouvellement aux représentants futurs. Est-ce que le corps électoral qui a le dépôt de la souveraineté dans le régime républicain, et par la volonté duquel seulement les auteurs de la règle dont il s'agit ont pu commander, entend faire des restrictions à la délégation qu'il donne à de nouveaux mandataires? Est-ce que, surtout s'il est démocratique, il n'attribue point à ceux qui obtienent sa confiance, tout pouvoir à l'effet d'abroger aussi bien que d'établir les lois? Fait-il une restriction en ce qui concerne les lois constitutionnelles? Est-ce qu'il connaît cette distinction? C'est la doctrine de l'instabilité politique, dira-t-on. Certainement; mais je ne la propose point. Je dis seulement que c'est la conséquence forcée de la république, et principalement de la démocratie. Telle est la valeur des promesses qui dans le régime républicain restreindraient la souveraineté. Je n'ai parlé que de la république représentative. Mais dans le gouvernement républicain direct, si par impossible les citoyens contractaient des engagements en vue de limiter leur pouvoir législatif, ces engagements, au point de vue de la responsabilité et de l'intérêt, ne seraient pas davantage comparables aux promesses de même nature faites par un monarque. Bien vite, du reste, et bien facilement ne se formerait-il pas une majorité d'hommes étrangers à cette convention?

Digitized by Google

§ II.

De la supériorité de la monarchie pure sur la monarchie parlementaire, au point de vue de l'exercice du pouvoir législatif.

445. Lorsque la monarchie parlementaire comporte le vote annuel des impôts par les chambres et non point seulement celui des contributions nouvelles, en réalité c'est le parlement qui est le maître. C'est lui seul qui vraiment fait les lois. La sanction du prétendu monarque reste nécessaire, sans doute, dans ce régime ; mais on peut aisément contraindre le roi à la donner, à moins qu'il ne préfère se retirer, laissant le champ libre aux assemblées. Est-ce qu'en effet il peut gouverner sans impôts ? Ordinairement non. Il s'agit dès lors simplement de faire de la sanction royale accordée aux volontés des chambres la condition du vote du budget. La monarchie parlementaire ainsi organisée, et il faut bien convenir qu'elle l'est généralement de la sorte, n'est donc finalement qu'une république démocratique ou aristocratique, suivant l'étendue du corps électoral. Or, nous avons vu la supériorité de la monarchie pure sur cette dernière forme de gouvernement.

Reste à supposer un monarque qui, à la vérité, ne peut faire une loi si elle n'est acceptée par la représentation nationale : établir, par exemple, une contribution nouvelle ; mais ne doit pas avoir l'autorisation des assemblées pour lever les impôts ordinaires. Alors incontestablement on se rapproche de la monarchie pure ; néanmoins on reste encore au dessous. Prouvons-le. Cette démonstration offre de l'intérêt, car tout ce que nous allons dire de cette monarchie soustraite en un point important à la domination des

Digitized by Google

assemblées, est applicable, à plus forte raison, à celle dont nous avons parlé d'abord et qui est complétement assujettie au parlementarisme.

Nous soutenons donc, sans distinction, que la monarchie parlementaire est inférieure à la monarchie pure, au point de vue du bon exercice du pouvoir législatif. Elle est, en effet, moins favorable à l'accomplissement des trois obligations dont le législateur est tenu.

En premier lieu, le devoir de la sollicitude législative sera moins sûrement rempli. J'admets que dans ce régime le monarque voit, avec la même clarté que s'il avait tout le pouvoir à lui seul, ce qu'il doit prescrire; mais il est dans la situation décrite plus haut de ceux qui exécutent les lois dans une république. Ses décisions sont entravées par des hommes moins compétents que lui. Par suite, il n'a pas non plus la même responsabilité. Son intérêt à bien commander n'est pas non plus le même. Couverte par l'impossibilité de faire une loi sans l'approbation des chambres, sa négligence cause moins de mécontentement. D'autre part, l'amour-propre de cet homme est moins en jeu: il a moins de gloire ou moins de honte que s'il statuait seul.

Deuxièmement, la justice distributive aura plutôt à souffrir. Il y en a deux raisons. C'est d'abord celle qui vient d'être donnée: moins de responsabilité et d'intérêt; puis, quand on a besoin d'une majorité pour faire les lois, ne faut-il pas satisfaire les convoitises et entrer dans les vues exclusives du parti qui peut la donner?

Enfin il est également certain, selon nous, que l'exagération du pouvoir législatif est plus à redouter de la monarchie parlementaire que de la souveraineté d'un seul. On criera peut-être au paradoxe. — Si la nécessité du consentement des assemblées contrarie, dira-t-on, les bons desseins du monarque, comment ne serait-elle pas également une entrave aux projets abusifs? Et à supposer que le parlement

Digitized by Google

soit porté à l'omnipotence, est-ce que le chef de l'État ne peut pas, comme dans la monarchie pure, contenir les assemblées, s'il a le privilège de l'initiative des lois? En tout cas, ne peut-il point refuser la sanction? Dès lors, tout ce que l'on pourrait accorder, ne serait-ce pas que la monarchie parlementaire n'offre point plus de garanties contre les usurpations du législateur que la monarchie pure? Qu'elle en présente moins, n'est-ce pas absolument inadmissible? — Eh bien! C'est cependant la vérité, si je ne me trompe. D'abord elle a été démontrée en ce qui concerne la monarchie parlementaire ordinaire: celle qui comporte le vote annuel du budget par les chambres. Nous l'avons dit: si les assemblées le veulent, un tel régime, c'est sous un autre nom la république. Dans cette hypothèse, il ne faut point parler du droit du monarque de refuser sa sanction: la sanction ou l'abdication, telle est la devise de cette forme de gouvernement. Or, ne savons-nous pas que les excès en matière de législation sont plus à craindre d'une assemblée que d'un homme seul? Il en est donc de même de la monarchie absolument parlementaire. A la vérité, il peut arriver que tel projet condamnable que le monarque, maître de la décision, aurait imposé au pays, soit écarté par la représentation nationale; mais je dis que cet avantage n'est point à prendre en considération: préservé peut-être de certains abus, l'État sera exposé à d'autres plus grands.

Trouve-t-on que j'exagère en voyant dans la monarchie complétement parlementaire une véritable république? Soit; mais du moins ce que nous allons dire de la monarchie qui n'est parlementaire qu'avec restriction, sera forcément applicable à celle qui l'est sans réserve.

Si le souverain peut lever, sans l'autorisation des assemblées, les impôts déjà établis, la monarchie parlementaire, quoique devenant meilleure, ne modère pas encore aussi efficacement le pouvoir législatif que la monarchie pure.

Digitized by Google

D'une part, pour n'être plus omnipotentes, les assemblées ne changent pas de nature. Les individus qui les composent ont, nous le savons, nécessairement moins qu'un homme unissant l'usage du pouvoir excutif à la puissance législative, la connaissance pratique des bornes de la souveraineté; ils se rendent peu compte des ménagements dûs aux intérêts les plus considérables. Moins portés par la responsabilité et l'intérêt à étudier et à respecter ces limites, ils ont aussi plus de facilités pour les franchir. D'un autre côté, même dans le parlementarisme mitigé dont il s'agit maintenant, ne serait-ce pas l'autorité législative des chambres qui posséderait la prépondérance? A la vérité, le monarque aurait son budget ordinaire, mais peut-on imaginer un pays, si calme soit-il, où des situations imprévues ne nécessitent point assez fréquemment des lois nouvelles? Dès lors, même dans l'hypothèse d'une monarchie parlementaire avec restriction, le chef de l'État sentirait le besoin d'avoir dans les chambres une majorité dont le concours lui fût assuré d'avance: et pour se procurer cette alliée presqu'indispensable ne devrait-il pas adopter ses projets et leur donner la sanction législative? Or nous venons de rappeler que le despotisme est plus à craindre d'une assemble que d'un homme seul. Le monarque contraint par les nécessités du régime parlementaire irait donc plus loin qu'il n'eût fait autrement.

Ce danger serait d'autant plus inévitable que le prince n'étudierait ni n'observerait avec le même soin que s'il avait tout le pouvoir, les limites de la souveraineté. Sa responsabilité ne serait-elle pas moins grande? Est-ce que la simple sanction accordée aux théories despotiques du parti dominant exciterait les mêmes colères qu'un commandement personnel? Le souverain aurait donc aussi moins d'intérêt à ce que la modération fût gardée dans les lois. Les dispositions tyranniques seraient plutôt possibles. Dès lors, ce n'est point seulement à cause de la domination des assemblées

Digitized by Google

que la monarchie parlementaire, celle même dont nous parlons en ce moment, serait exposée à devenir féconde en abus d'autorité législative. En effet, on aurait à craindre un échange doublement funeste à la liberté légitime : en retour de la sanction accordée aux projets du parti le plus fort, le monarque moins bien armé contre la tentation du pouvoir obtiendrait aisément de la majorité satisfaite, une extension légale démesurée de la souveraineté. Ainsi, bien loin que le parlement et le roi se modérassent mutuellement, ou, comme on l'a prétendu, que le pouvoir arrêtât le pouvoir, ils seraient plutôt mutuellement complices. Les chambres plus dangereuses qu'un homme possédant à lui seul l'autorité domineraient, et le prétendu monarque devenu en lui-même moins circonspect, appuyé d'ailleurs sur le nombre, oserait davantage.

446. La monarchie parlementaire est donc, au point de vue de l'exercice du pouvoir législatif, inférieure à la monarchie pure. Toutefois je conviens que cette manière de voir a contre elle la pratique de l'Europe moderne, l'opinion courante et l'autorité, à la vérité quelque peu exagérée, de Montesquieu. Je ne crois cependant pas devoir m'arrêter à ce que dans *L'Esprit des lois*, à propos de la constitution anglaise, l'auteur dit à l'avantage de la monarchie parlementaire (L. XI, ch. VI). Il affirme avec cette assurance qui a fait son crédit, pourquoi ne démontre-t-il pas? Le grave auteur des *Lois de la société chrétienne*, M. Périn, donne également ses préférences au même régime, tout en protestant contre les abus (II, p. 42, 205 et suiv.).

Mais la monarchie pure a aussi ses partisans. Je nommerai saint Thomas, Suarez, Bellarmin et Molina. Mais je dois dire que les arguments que ces auteurs invoquent et que nous allons faire connaître, ne nous paraissent pas tous concluants.

Digitized by Google

447. Citons d'abord saint Thomas. Après avoir montré dans le premier chapitre du livre premier du traité *De regimine*, que les hommes doivent se soumettre à un souverain, le grand Docteur se demande au chapitre suivant s'il est plus avantageux de vivre sous l'autorité d'un seul, que d'être gouverné par un pouvoir collectif.

Voici sa réponse :

« Il suffit de considérer quelle est la fin du gouvernement.

« Le but de tout gouvernant doit être, en effet, de procurer le salut de ce qu'il a entrepris de gouverner. Ainsi, c'est le devoir du pilote de préserver son navire des dangers de la mer, et de le conduire au port du salut. Or, le bien et le salut d'une multitude associée, c'est qu'elle reste unie, ou qu'elle jouisse de la paix. Sans l'union, la vie sociale n'a pas d'utilité ; bien plus, un peuple divisé se détruit lui-même. Tel est donc le but auquel un souverain doit tendre: la paix, l'unité. Il n'a point à se demander si c'est le bien de la paix qu'il doit procurer à son peuple, pas plus que le médecin ne se demande s'il doit guérir son malade. On ne délibère pas sur le but auquel on doit tendre, mais sur les moyens de l'atteindre. C'est pourquoi l'Apôtre, après avoir loué l'unité du peuple chrétien, dit dans l'Épître aux Éphésiens (IV, 3) : « Soyez attentifs à garder l'unité de l'Esprit dans le lien de la paix. » Dès lors, mieux un régime garantira l'unité ou la paix, meilleur il sera. Une institution n'est-elle point plus parfaite, à mesure qu'elle conduit plus sûrement à la fin pour laquelle elle existe? Or, il est manifeste que l'unité est mieux garantie par ce qui est un que par ce qui est multiple, de même que la cause la plus efficace de la chaleur est un corps chaud par lui-même. Le gouvernement d'un seul est donc plus parfait qu'une autorité multiple.

« Autre argument. Il est clair qu'il n'y a pas de gouverne-

Digitized by Google

ment collectif possible si l'on suppose des hommes qui ne sont d'accord sur aucun point. Pour que plusieurs hommes puissent quelque peu gouverner, il faut une certaine union entre eux, de même qu'il est impossible à plusieurs hommes de donner une direction à un navire, s'ils ne s'entendent. Or, plusieurs hommes sont unis quand ils se rapprochent de l'unité. Le gouvernement d'un seul est donc plus parfait que l'autorité de plusieurs : ils se rapprochent seulement de l'unité.

« Nous ajouterons encore un argument. Les institutions qui imitent la nature sont les plus parfaites, car l'œuvre de la nature est toujours ce qu'il y a de plus parfait. Or, dans la nature toute organisation est basée sur l'unité. Parmi nos membres si nombreux, il y en a un qui meut tous les autres, c'est le cœur ; et parmi les facultés de notre âme, une seule domine, c'est la raison. De même, les abeilles n'ont qu'un chef suprême, et pour tout l'univers il n'y a qu'un seul créateur et un seul maître qui est Dieu. C'est rationnel: la pluralité ne dérive-t-elle pas de l'unité ? Par suite, s'il est vrai que les œuvres humaines doivent imiter la nature, et qu'elles sont d'autant plus parfaites qu'elles l'imitent mieux, il faut conclure que dans la société des hommes, l'autorité d'un seul est la meilleure.

«L'expérience le prouve. Les provinces et les cités qui sont gouvernées par des autorités collectives sont travaillées par les dissensions, elles sont toujours tourmentées et dans les fluctuations. Elles sont dans cet état dont se plaint le Seigneur par son Prophète : « De nombreux pasteurs sont venus et ils ont détruit ma vigne. » (Jérem. 12, 19). Au contraire, les provinces et les cités qui sont soumises au gouvernement d'un seul, sont heureuses dans la paix et la prospérité ; la justice y fleurit. Aussi le Seigneur par la voix de ses Prophètes promet-il à son peuple comme une

Digitized by Google

grande récompense qu'il lui donnera une tête, et qu'un chef unique habitera parmi les Hébreux (1). »

---

(1) « Quid provinciæ vel civitati magis expedit, utrum a pluribus regi, vel uno? »

« Hoc autem considerari potest ex ipso fine regiminis.

Ad hoc enim cujuslibet regentis ferri debet intentio ut ejus quod regendum suscepit, salutem procuret. Gubernatoris enim est navem contra maris pericula servando, illæsam perducere ad portum salutis. Bonum autem et salus consociatæ multitudinis est ut ejus unitas conservetur, quæ dicitur pax : qua remota socialis vitæ perit utilitas, quinimo multitudo dissentiens sibi ipsi fit onerosa. Hoc igitur est ad quod maxime rector multitudinis intendere debet, ut pacis unitatem procuret. Nec recte consiliatur, an pacem faciat in multitudine ibi subjecta, sicut medicus, an sanet infirmum sibi commissum. Nullus enim consiliari debet de fine quem intendere debet, sed de his quæ sunt ad finem. Propterea Apostolus commendata fidelis populi unitate, « Solliciti », inquit (Ephes. 4, 3), « sitis servare unitatem Spiritus in vinculo pacis. » Quanto igitur regimen efficacius fuerit ad unitatem pacis servandam, tanto erit utilius. Hoc enim utilius dicimus quod magis perducit ad finem. Manifestum est autem quod unitatem magis efficere potest quod est per se unum, quam plures; sicut efficacissima causa est calefactionis quod est per se calidum. Utilius igitur est regimen unius quam plurium.

Amplius. Manifestum est quod plures multitudinem nullo modo conservarent, si omnino dissentirent. Requiritur enim in pluribus quædam unio ad hoc quod quoquo modo regere possint; quia nec multi navem in unam partem traherent, nisi aliquo modo conjuncti. Uniri autem dicuntur plura per appropinquationem ad unum. Melius igitur regit unus quam plures ex eo quod appropinquant ad unum.

Adhuc. Ea quæ sunt ad naturam, optime se habent : in singulis enim operatur natura quod optimum est. Omne autem naturale regimen ab uno est. In membrorum enim multitudine unum est quod omnia movet, scilicet cor; et in partibus animæ, una vis principaliter præsidet, scilicet ratio. Est etiam apibus unus rex, et in toto universo unus Deus factor omnium et rector. Et hoc rationabiliter. Omnis enim multitudo derivatur ab uno. Quare si ea quæ sunt secundum artem, imitantur ea quæ sunt secundum naturam, et tanto magis opus artis est melius, quanto magis assequitur similitudinem ejus quod est in natura; necesse est quod in humana multitudine optimum sit quod per unum regatur.

Hoc etiam experimentis apparet. Nam provinciæ vel civitates quæ

Digitized by Google

Sans doute, dit saint Thomas dans les deux chapitres suivants, le gouvernement d'un seul peut dégénérer en tyrannie; mais cette considération ne l'ébranle point. Il continue en effet, ainsi :

« Lorsqu'il faut choisir entre deux partis qui offrent l'un et l'autre des dangers, on ne peut pas hésiter à choisir celui qui a le moins d'inconvénients. Or, un régime monarchique qui tourne en tyrannie fait moins de mal que le gouvernement de plusieurs chefs, lorsqu'il devient mauvais. La discorde qui très souvent résulte d'un gouvernement collectif est opposée à la paix qui est le premier bien d'un peuple. La tyrannie, au contraire, n'empêche pas ce bien ; elle nuit seulement à quelques intérêts privés, à moins qu'arrivée aux derniers excès elle ne devienne une persécution générale. Le gouvernement d'un seul est donc préférable à celui de plusieurs, quoique l'un et l'autre puissent avoir des inconvénients.

« Autre argument. De deux institutions celle qu'il faut éviter, c'est celle qui peut le plus souvent occasionner de grands maux. Or, le gouvernement duquel on voit le plus souvent résulter de très grands maux, c'est le gouvernement collectif. Très fréquemment, en effet, on voit l'un ou l'autre des gouvernants négliger le bien commun, tandis que cette faute est plus rare chez un monarque. Et pour peu qu'un des gouvernants cesse de chercher le bien commun, le danger de dissensions dans le peuple devient imminent, parce que les dissensions entre les chefs entraînent natu-

---

non reguntur ab uno, dissensionibus laborant, et absque pace fluctuant, ut videatur adimpleri quod Dominus per prophetam conqueritur, dicens (Jerem 12, 19) : « Pastores multi demoliti sunt vineam meam. » E contrario vero provinciæ et civitates quæ sub uno rege reguntur, pace gaudent, justitia florent, et affluentia rerum lætantur. Unde Dominus pro magno munere per Prophetas populo suo promittit, quod poneret sibi caput unum, et quod princeps unus erit in medio eorum. » (C. II)

Digitized by Google

rellement les dissensions populaires. Au contraire, n'y a-t-il qu'un chef ? Le plus souvent il cherchera le bien commun; ou s'il s'écarte de ce but, il ne tendra cependant point nécessairement au mal de ses sujets, car c'est là, comme nous l'avons dit, le dernier degré de tyrannie, le crime le plus grand qu'un chef puisse commettre. Le gouvernement de plusieurs est donc plus dangereux que celui d'un seul, et c'est le second qu'il faut préférer. De plus, le gouvernement collectif ne tourne pas moins fréquemment en tyrannie que celui d'un seul; peut-être même ce fait est-il plus fréquent. Dans le système du gouvernement collectif, la discorde s'allume, et alors souvent il arrive qu'un seul homme s'élève au-dessus de ses rivaux et domine à lui seul toute la multitude. L'histoire des siècles passés le prouve clairement. Presque toujours le gouvernement collectif a fini par la tyrannie. C'est, par exemple, ce qui manifestement est arrivé à la république romaine. Après avoir été longtemps gouvernée par une autorité collective, elle fut la proie des rivalités, des dissensions et des guerres civiles, et elle tomba entre les mains des plus cruels tyrans. D'une manière générale, si on examine avec soin le passé et le présent, on constatera que la tyrannie a été plus fréquente dans les États soumis à une autorité collective que dans ceux qui ont été gouvernés par des monarques. Si donc certains soutiennent que le système politique qui est le plus parfait doit cependant être écarté à cause du danger de tyrannie, on peut répondre que la tyrannie n'est pas plus exceptionnelle, qu'elle est même plus fréquente dans les gouvernements collectifs, et ainsi il reste vrai qu'il est plus avantageux de vivre sous l'autorité d'un roi unique, que d'être gouverné par un pouvoir collectif.» (1).

(1) « Cum autem inter duo, ex quorum utroque periculum imminet, eligere oportet, illud potissime eligendum est ex quo sequitur minus

Digitized by Google

Ce n'est point la monarchie parlementaire que le grand Docteur a en vue.

---

malum. Ex monarchia autem si in tyrannidem convertatur, minus malum sequitur quam ex regimine plurium optimatum, quando corrumpitur. Dissensio enim quæ plurimum sequitur ex regimine plurium, contrariatur bono pacis, quod est præcipuum in multitudine sociali : quod quidem bonum per tyrannidem non tollitur, sed aliqua particularium hominum bona impenduntur, nisi fuerit excessus tyrannidis, quod in totam communitatem desæviat. Magis igitur præoptandum est unius regimen quam multorum, quamvis ex utroque sequantur pericula.

Adhuc. Illud magis fugiendum videtur ex quo pluries sequi possunt magna pericula. Frequentius autem sequuntur maxima pericula multitudinis ex multorum regimine quam ex regimine unius. Plerumque enim contingit ut ex pluribus aliquis ab intentione communis boni deficiat, quam quod unus tantum. Quicumque autem ex pluribus præsidentibus divertat ab intentione communis boni, dissensionis periculum in subditorum multitudine imminet, quia dissentientibus principibus consequens est ut in multitudine sequatur dissensio. Si vero unus præsit, plerumque quidem ad bonum commune respicit ; aut si a bono communi intentionem avertat, non statim sequitur ut ad subditorum depressionem intendat, quod est excessus tyrannidis et in malitia regiminis maximum gradum tenens, ut supra ostensum est. Magis igitur sunt fugienda pericula quæ proveniunt ex gubernatione multorum quam ex gubernatione unius. Amplius. Non minus contingit in tyrannidem verti regimen multorum quam unius, sed forte frequentius. Exarta namque dissensione per regimen plurium, contingit sæpe unum super alios superare, et sibi soli multitudinis dominium usurpare : quod quidem ex his quæ pro tempore fuerunt, manifeste inspici potest. Nam fere omnium multorum regimen est in tyrannidem terminatum, ut in Romana republica manifeste apparet. Quæ cum diu per plures magistratus administrata fuisset, exortis simultatibus, dissensionibus, et bellis civilibus, in crudelissimos tyrannos incidit : et universaliter si quis præterita facta, et quæ nunc fiunt, diligenter consideret, plures inveniet exercuisse tyrannidem in terris quæ per multos reguntur, quam in illis quæ gubernantur per unum. Si igitur regimen quod est optimum regimen, maxime vitandum videatur propter tyrannidem, tyrannis autem non minus, sed magis contingere solet in regimine plurium quam unius, relinquitur simpliciter magis esse expediens sub rege uno vivere quam sub regimine plurium. » (C. V.)

Digitized by Google

A la vérité saint Thomas veut que la monarchie soit mélangée d'aristocratie et de démocratie. Mais comment entend-il ces tempéraments? Veut-il que, comme dans la monarchie parlementaire, la souveraineté soit partagée? Nullement. Ce qu'il réclame pour la perfection du régime politique, c'est l'aristocratie dans le sens de l'attribution des principales charges, sous l'autorité du roi, à l'élite de la nation; c'est encore la démocratie dans le sens de l'accessibilité des fonctions publiques à tous les citoyens, et du droit de ceux-ci d'élire les candidats à ces emplois.

C'est donc la monarchie pure que préfère saint Thomas et l'Ange de l'École est si loin de l'idée de la royauté parlementaire, qu'il ne réclame même point une représentation nationale.

Voici en effet, ce que dit le saint Docteur :

« La meilleure organisation politique est celle-ci : la souveraineté appartient à un seul que sa vertu a fait placer au pouvoir. Sous ses ordres, commandent les plus méritants, et l'autorité appartient néanmoins à tous, en ce sens que chacun est éligible aux charges et électeur. Dans ce régime il y a un heureux mélange de monarchie puisqu'un seul est souverain, d'aristocratie puisque bon nombre participent au pouvoir selon leurs mérites, et de démocratie ou d'autorité populaire, puisque c'est parmi tous les citoyens que peuvent être choisis les chefs, et que c'est le peuple qui les élit (1). »

(1) « Optima ordinatio principum est in aliqua civitate vel regno, in quo unus præficitur secundum virtutem; qui omnibus præsit, et sub ipso sunt aliqui principantes secundum virtutem; et tamen talis principatus ad omnes pertinet, tum quia ex omnibus eligi possunt, tum quia etiam ab omnibus elgiuntur. Talis enim est omnis politia bene commixta ex regno, in quantum unus præest; et aristocratia in quantum multi principantur secundum virtutem; et ex democratia, id est potestate populi, in quantum ex popularibus possunt eligi principes, et ad populum pertinet electio principum (1, 2, q. 105, a. 1).

Digitized by Google

448. Suarez aussi est très formel. Parlant des différentes formes de gouvernement, il dit incidemment :

« La monarchie est la plus parfaite. Aristote a pleinement établi cette vérité. Elle nous est aussi enseignée par l'unité de la Providence qui veille sur tout l'univers et qui le gouverne, car cette organisation est nécessairement la plus parfaite. Aussi Aristote conclut (12. *Metaph.*) que la meilleure forme de gouvernement est la monarchie, et il dit: Qu'il n'y ait donc qu'un seul chef. Jésus-Christ nous a enseigné la même doctrine par l'organisation qu'il a donnée à son Église. Enfin, il y a dans le même sens l'exemple de la plupart des États. » (1).

449. Arrivons à Bellarmin. Il est impossible de donner entièrement les quatre premiers chapitres du traité *De Summo Pontifice* dans lesquels l'auteur recherche quelle est la forme de gouvernement la plus parfaite ; le second notamment contient des raisons extrêmement nombreuses en faveur de la monarchie. Mais nous citerons quelques passages qui suffiront à faire connaître la doctrine de l'illustre auteur.

Il la formule d'abord :

« Pour nous, à l'exemple du bienheureux Thomas et des autres théologiens catholiques nous disons que des trois formes simples de gouvernement, la monarchie est la meilleure. Seulement à cause de la faiblesse humaine, nous estimons préférable actuellement à la monarchie simple, la

---

(1) « ..... quia licet inter eos monarchia sit melior, ut Aristoteles late ostendit, et colligi potest ex gubernatione et providentia totius universi, quam oportet esse optimam, et inde conclusit Aristoteles 12 *Metaph.* infine, esse monarchiam dicens : *Unus ergo Princeps.* Idemque ostendit exemplum Christi Domini in institutione et gubernatione suæ Eccleslæ, ac denique id etiam suadet frequentior usus omnium nationum ; licet hoc, inquam..... » (*De legibus*, L. III, c. IX, § 1).

Digitized by Google

monarchie tempérée d'aristocratie et de démocratie, pourvu toutefois que la monarchie domine, que l'aristocratie soit au second rang et la démocratie au dernier.

« Pour faciliter l'application et la démonstration de notre doctrine, nous la divisons en trois propositions. Première proposition : des trois formes simples de gouvernement, la plus parfaite est la monarchie. Seconde proposition : un système qui réunit les trois formes de gouvernement est, à cause de la faiblesse humaine, préférable à la monarchie simple. Troisièmement, en théorie, la monarchie simple est, sans restriction, le régime le plus parfait (1). »

Parmi les motifs qu'il donne à l'appui de sa première proposition, Bellarmin développe les suivants : il y a plus d'ordre ou de hiérarchie dans un État monarchique ; la paix ou l'union entre les citoyens est plus assurée, puisqu'ils sont tous soumis à une seule volonté ; par là même aussi, un royaume sera plus fort qu'une république ; le gouvernement sera plus stable ; enfin il sera meilleur, parce qu'il sera plus éclairé et plus zélé. Sur ce dernier point, le grand cardinal s'exprime en des termes très remarquables :

« La cinquième et dernière propriété d'un régime politi-

---

(1) « Nos vero b. Thomam aliosquetheologos catholicos secuti, ex tribus simplicibus formis gubernationis monarchiam cæteris anteponimus, quamquam propter naturæ humanæ corruptionem, utiliorem esse censemus hominibus hoc tempore monarchiam temperatam ex aristocratia et democratia, quam simplicem monarchiam : modo tamen primæ partes monarchiæ sint, secundas habeat aristocratia, postremo loco sit democratia.

Verum, ut facilius res tota explicari et argumentis confirmari possit, sententiam nostram tribus propositionibus complectemur. Prima propositio : ex formis simplicibus præstantissima est monarchia. Secunda : regimen temperatum ex omnibus tribus formis, propter humanæ naturæ corruptionem utilius est quam simplex monarchia. Tertia : circumstantiis seclusis simplex monarchia simpliciter et absolute excellit » (C. I).

Digitized by Google

que parfait, c'est de rendre le gouvernement facile. C'est, en effet, un grand point pour un État, de pouvoir être facilement bien gouverné; or, un État est plutôt bien gouverné par un homme que par plusieurs. Plusieurs raisonnements le prouvent.

« En premier lieu, il est plus facile à un homme qu'à plusieurs de connaître le bien commun. Secondement un peuple obéit plutôt à un seul homme qu'à plusieurs. Troisièmement, les magistrats qui gouvernent une république chacun pour sa part et momentanément, doivent souvent abandonner leurs charges avant de s'être mis tout à fait au courant des affaires de la République. Au contraire, un roi qui garde toujours la même fonction finit, même s'il a l'esprit lent, par l'emporter sur beaucoup d'autres, grâce à l'expérience. Pareillement, les magistrats annuels des républiques restent indifférents aux affaires de l'État, parce qu'au lieu de leur être personnelles, elles leur sont communes. A l'inverse un roi fait siennes les affaires publiques. Or, ne s'occupe-t on point plus facilement et avec plus de soin de ses affaires personnelles ? Ajoutez que dans les gouvernements où plusieurs commandent, il est à peu près impossibble qu'il n'y ait pas des rivalités, des ambitions, des querelles. De là il résulte assez ordinairement que les uns entravent l'action des autres. Ils tâchent de faire en sorte que les magistrats actuellement en exercice gouvernent mal, afin qu'eux-mêmes, quand ils seront en charge, acquièrent plus de gloire. Au contraire, un monarque n'a point à qui porter envie, et il ne partage point le pouvoir avec un rival. Il s'acquittera donc plutôt de toutes ses obligations.

« Enfin, de même que dans les familles nombreuses où beaucoup de serviteurs ont le même emploi, il n'y a point de diligence dans le travail, parce que chacun laisse aux autres la charge commune, ainsi dans un État où les gouvernants

Digitized by Google

sont nombreux, l'un attend l'autre, chacun rejette le fardeau sur ses collègues, et personne n'apporte aux affaires du pays un zèle assez diligent. Mais un roi qui sait que tout repose sur lui est bien forcé de ne rien négliger (1). »

Bellarmin passe alors à sa seconde proposition. Il est indispensable de le citer encore, afin que les lecteurs sachent bien que la monarchie tempérée ou mixte, préférée en fait par Bellarmin, est encore la monarchie pure ; c'est cette monarchie combinée avec le système de décentralisation que nous avons nous-même proposé. Le régime que l'illustre controversiste considère comme n'étant point pratiquement

---

(1) Quinta ac postrema proprietas (optimi regiminis) est facilitas gubernationis. Multum enim refert, facile ne an difficulter obtineri possit, ut civitas bene gubernetur. Facilius autem esse, ut ab uno recte civitas regatur quam a multis, his rationibus probari potest.

Primum : facilius est unum hominem bonum reperire, quam multos. Deinde facilius populi uni, quam multis parebunt. Præterea magistratus qui per vices atque ad breve tempus rempublicam gerunt, prius sæpe deponere coguntur provinciam, quam reipublicæ negotia plane cognoverint ; rex autem qui semper eodem officio fungitur, tametsi interdum tardioris ingenii sit, tamen usu atque experentia multis aliis præstat. Item, annui magistratus negotia reipublicæ, eo quod non propria, sed communia sint, quasi aliena respiciunt rex vero tanquam sua et propria: certum autem est cum facilius, tum etiam diligentius propria quam aliena curari. Ad hæc, ubi multi sunt qui regunt, vix fieri potest, ut inde absit æmulatio, ambitio, contentio ; ex quo non raro accidere solet, ut alii alios impediant, atque id efficiant, ut qui in præsentia res gerunt, male rempublicam administrent, quo major ad se, cum magistratu ipsi fungentur, gloria redundet : at vero monarcha, qui non habet cui invideat, aut cum quo de gubernatione contendat, facilius omnia moderatur.

Postremo, quemadmodum in amplis familiis, ubi multis servis idem ministerium assignatur, negligenter negotia procurantur, quod unus alii provinciam communem relinquat : sic etiam ubi multi sunt principes reipublicæ, unus alium respicit, et dum unusquisque in collegas onus rejicit, nemo satis diligentem curam adhibet civitati. Rex autem qui scit a se uno pendere omnia, cogitur nihil negligere » (C. II)

Digitized by Google

le meilleur, c'est la monarchie simple, c'est-à-dire un système dans lequel il n'y aurait point, au-dessous du roi, des autorités civiles subordonnées.

« Notre seconde proposition, dit Bellarmin, est qu'un système qui réunit les trois formes de gouvernement est, à cause de la faiblesse humaine, préférable à la monarchie simple. Dans notre système, à la tête de la nation il y a un chef suprême qui commande à tous et qui ne dépend de personne. Mais les chefs des provinces et des cités ne sont point de simples délégués du roi ou des juges annuels, ce sont de véritables chefs. Ils sont soumis au chef suprême, mais chacun gouverne sa province ou sa cité, sous sa propre responsabilité et non point comme simple agent. Ainsi dans notre système il y a un roi : l'État est monarchique ; mais il y a aussi plusieurs chefs de rang élevé, ou une aristocratie.

« Si, de plus, le roi et les chefs subordonnés, au lieu d'être héréditaires étaient tirés du peuple et ne devaient leur élévation qu'à leur vertu, la démocratie aurait aussi sa place dans l'État. Telle est la forme de gouvernement la plus parfaite et la plus désirable ici-bas. Deux arguments le prouveront.

«En premier lieu, ce régime aurait tous les avantages que nons avons reconnus à la monarchie, et en outre, à prendre les hommes tels qu'ils sont sur la terre, il serait plus aimé et plus utile. Que notre système ait les avantages de la monarchie, c'est évident, puisqu'il est véritablement et essentiellement monarchique. Il serait plus aimé, car le sentiment universel est de préférer une organisation politique dans laquelle on peut arriver au commandement ; or, c'est ce qui se produirait dans notre régime, puisque nous attribuons le pouvoir à la vertu, au lieu d'en régler la dévolution suivant la loi de l'hérédité.

« Quant à l'utilité d'un système mixte, elle n'a pas besoin d'être démontrée. N'est-il pas évident qu'un monarque ne

Digitized by Google

peut point, à lui seul, gouverner chacune des provinces et des villes de son royaume, et qu'il est forcé, bon gré mal gré, de les confier soit à de simples délégués, soit à des chefs locaux agissant par eux-mêmes ? N'est-il pas également certain qu'un chef local sera beaucoup plus zélé et plus fidèle qu'un simple délégué ? Le premier fera siennes les affaires dont il aura la direction, tandis que le second ne s'y intéressera point.

«Notre thèse s'appuie en second lieu sur l'autorité divine. L'organisation que nous venons de décrire, n'est-ce pas celle que Dieu a donnée à l'Église de l'Ancien et à celle du Nouveau Testament ? » (1)

---

(1) « Altera igitur propositio talis erat : Regimen temperatum ex omnibus tribus formis propter naturæ humanæ corruptionem utilius est, quam simplex monarchia : quæ sane gubernatio id requirit, ut sit quidem in republica summus aliquis princeps, qui et omnibus imperet, et nulli subjiciatur. Præsides tamen provinciarum vel civitatum, non sint regis vicarii, sive annui judices, sed veri principes, qui et imperio summi principis obediant, et interim provinciam vel civitatem suam, non tanquam alienam, sed ut propriam moderentur. Ita locum haberet in republica, tam regia quædam monarchia, quam etiam principum optimatium aristocratia.

Quod si his adderetur, ut neque summus ille rex, neque principes minores hæreditaria successione dignitates illas acquirerent, sed ex universo populo optimi quique ad eas eveherentur ; jam esset etiam suus quidam locus dimocratiæ in republica attributus. Hanc esse optimam et in hac mortali vita maxime expetendam formam regiminis, duobus argumentis comprobamus.

Primum enim haberet ejusmodi gubernatio ea omnia bona, quæ supra demonstravimus inesse in monarchia : et esset præterea in hac vita gratior et utilior. Ac bona quidem monarchiæ in hac nostra gubernatione inesse, planum est ; cum hæc gubernatio monarchiam quamdam vere ac proprie comprehendat : futuram autem in omnibus gratiorem, ex eo perspici potest, quod omnes illud genus regiminis magis amant, cujus participes esse possunt ; quale sine dubio est hoc nostrum, cum virtuti non generi deferatur.

De utilitate vero nihil est quod dicamus, cum certum sit. non posse

Digitized by Google

La troisième proposition de Bellarmin est une confirmation de la première. Cependant l'auteur insiste en des termes d'une énergie remarquable.

« Nous arrivons, dit Bellarmin, à la troisième proposition: en théorie, la monarchie simple est, sans restriction, le régime le plus parfait. Pourquoi, en effet, préférons-nous un régime mixte à la monarchie simple ? Parce qu'un monarque ne peut être partout dans son royaume, et qu'il se trouve ainsi forcé de recourir soit à de simples délégués, soit à des chefs locaux. Dès lors, abstraction faite de cette circonstance de personne ou d'autres motifs du même genre, il n'y a pas de raison pour que la monarchie simple ne l'emporte sur les autres formes de gouvernement.

«Il existe un autre argument qui est plus péremptoire. Nous trouvons la monarchie simple dans le pouvoir de Dieu et du Christ ; or Dieu et le Christ donnent en toutes choses l'exemple de ce qu'il y a de plus parfait. Le meilleur régime politique est donc nécessairement la monarchie simple. Si quelqu'un le nie, je ne vois pas comment, il pourrait ne pas tomber dans l'erreur de Marcion et des Manichéens ou même dans le polythéisme. Le monde, en effet, est gouverné par son Auteur, et, sans conteste, il l'est d'une manière parfaite ; si donc l'aristocratie est la meilleure forme de gouvernement, il faudra conclure que le monde a plusieurs maîtres, et par conséquent plusieurs auteurs ; il faudra ad-

---

unum aliquem hominem per se provincias, et civitates singulas regere, et velit nolit, cogatur earum procurationem, vel administris vicariis suis, vel propriis earum principibus demandare : et rursum æque sit certum, multo diligentius ac fidelius principes res suas, quam alienas vicarios procuraturos.

Accedit alterum argumentum ex auctoritate divina. Deus enim ejusmodi regimen, quale ante descripsimus, in Ecclesia sua tam veteris quam novi Testamenti instituit. » (C. III)

Digitized by Google

mettre plusieurs premiers principes, plusieurs dieux... » (1)

Ainsi d'après Bellarmin, la monarchie simple ou le pouvoir d'un seul qui gouverne toujours par lui-même, est, en soi, le régime le plus parfait. Seulement, comme il est impossible que le roi suffise à tout, c'est, en fait, la monarchie tempérée que le grand théologien préfère.

Mais la monarchie parlementaire peut-elle se prévaloir de cette conclusion? On sait maintenant à quoi s'en tenir à cet égard. Nous avons, en effet, mis sous les yeux des lecteurs le développement de la seconde proposition du cardinal, et on a vu ce qu'il entend par monarchie tempérée. L'élément aristocratique qu'à l'exemple de saint Thomas veut le savant jésuite, ce sont les autorités locales dont nous-même avons montré la nécessité. Et en fait de démocratie, que demande-t-il? Pas même la participation du peuple aux affaires, mais que la monarchie soit élective. J'espère établir dans le paragraphe suivant, que sur ce point Bellarmin se trompe; mais au point de vue de

---

(1) « Sequitur tertia propositio, quæ talis erat: Circumstantiis seclusis, monarchia simplex omnibus aliis gubernandi formis absolute et simpliciter præstat. Nam si ea de causa mixtum regimen inter homines monarchiæ simplici anteponimus, quod nequeat unus homo omnibus locis adesse, et necessario cogatur aut per administros vicarios suos, aut per principes negotia reipublicæ procurare; certe hac circumstantia personæ, et aliis si quæ ejusdem generis exclusis, nulla erit ratio, cur simplex monarchia aliis formis regiminis non præferatur.

Sed habemus præterea aliud efficacius argumentum. Siquidem monarchia simplex in imperio Dei et Christi locum habet: debent autem Deo et Christo optima quæque attribui; igitur optimum regimen simplicem monarchiam esse necesse est. Si quis autem id negare voluerit, non video quemadmodum in Marcionis ac Manichæi atque etiam Ethnicorum errorem non prolabatur. Nam cum mundus ab effectore suo, et sine controversia, optime gubernetur; si aristocratia præstantissima est forma regimenis, multi erunt mundi hujus moderatores et, quod inde sequitur, multi effectores, multa principia prima, multi Dii..... » (C. IV)

Digitized by Google

la comparaison entre la monarchie pure et la monarchie parlementaire, il importe peu. Ce qu'il s'agit ici de savoir, c'est si l'auteur veut un partage quelconque de la souveraineté entre le roi et les assemblées. Or, évidemment non, d'après ce qui précède. Bien plus, dans son exposé du meilleur système politique, il garde le silence, comme saint Thomas, sur l'utilité d'une représentation nationale.

450. Molina, enfin, a suivi la doctrine générale des théologiens. Il s'exprime ainsi :

« Des trois formes légitimes de gouvernement dont nous avons parlé, la plus parfaite est la monarchie, parce qu'elle maintient mieux la paix et la tranquillité publique, et que dans ce régime, moins que dans tout autre, les séditions sont à craindre. Ennius et après lui Lucain l'ont remarqué : « Entre plusieurs gouvernants il n'y a point d'union, et quiconque a l'autorité supporte difficilement un rival..... » Et le Seigneur (Jérem 12) dit : « De nombreux pasteurs sont venus et ils ont détruit ma vigne. » En outre, les œuvres humaines sont plus parfaites, à mesure qu'elles imitent mieux la nature. Or, dans la nature, tout revient à l'unité : le cœur met en mouvement et gouverne tous les membres, la raison domine toutes les facultés de l'âme, une abeille commande à toutes les autres, et le gouvernement de tout l'univers appartient à un seul maître suprême qui est Dieu. La monarchie l'emporte donc sur les autres régimes. Elle n'est pas plus contraire que ces systèmes à la liberté des sujets. Comme Victoria (*De potestate civili*, n° 11) l'a fait observer, dans la monarchie les sujets n'ont qu'un chef suprême, tandis qu'ils en ont plusieurs dans les autres formes de gouvernement. Sur ce point, voyez le divin Thomas, I, *De regimine principum*, chapitre 2 (1). »

(1) « Ex tribus speciebus regiminis justi explicatis præstantissimum regimen est monarchia, propterea quod eo regimine pax et tranquillitas

Digitized by Google

Ce renvoi à saint Thomas et la nature des raisons alléguées prouvent bien que ce n'est point de la monarchie parlementaire que l'auteur a voulu parler.

451. Au point de vue de l'exercice du pouvoir législatif, un dernier avantage appartient à la monarchie pure sur la république et la monarchie parlementaire. C'est que le premier de ces régimes est plus favorable à l'existence de ces autorités législatives locales et de ces conseils locaux dont il a été parlé (section XVI). Conformément, en effet, à des considérations générales émises précédemment sur la vigilance législative plus grande d'un vrai monarque, celui-ci voit mieux la nécessité de ces autorités et de ces conseils, il est plus libre de les établir, et une responsabilité comme aussi un intérêt plus grands le portent à le faire.

Ces législateurs locaux offriront, du reste, plus de garanties que dans un autre régime. Il est d'abord clair que le vrai monarque ne tiendra pas moins qu'un autre souverain à ce que ces délégués se renferment dans les limites fixées par les lois. Or, celles-ci, nous l'avons démontré, seront plutôt satisfaisantes. En second lieu, prises en elles-mêmes

---

publica melius conservetur, minusque in eo quam in quocumque alio locus seditionibus relinquatur. Nam ut recte post Ennium Lucanus :

Nulla fides regni sociis, omnisque potestas
Impatiens consortis erit, etc.

Et Dominus Hierem. 12: *Pastores multi demoliti sunt vineam meam.* Ars præterea eo perfectior est, quo plus naturam imitatur : in rebus autem naturalibus regimen unum reducitur, ut uno corde membra omnia moventur et gubernantur, et unica ratione potentiæ reliquæ, una apes cæteris præest, et regimen totius universi ad unum supremum rectorem Deum reducitur. Quo fit ut monarchia cæteris regiminibus sit præstantior. Neque in ea minus est subditis libertatis, quam in cæteris regiminibus, ut Victoria *de potestate civili.* n. 11. recte adnotavit : cum in ea subditi unum tantum supremum dominum habeant, non plures ut in aliis. De hac re lege D. Tho. I, *de regimine principum*, cap. 2. » (*De justitia* Tract. II, Disp. XXIII).

Digitized by Google

les autorités dont il s'agit seront meilleures. Bonne dans l'État, l'unité du législateur l'est nécessairement, comme nous l'avons affirmé dès la section XVI, dans les sociétés subordonnées ; or, si elle existe au sommet de la hiérarchie, elle sera plus facilement établie aux degrés inférieurs. Puis les législateurs locaux seront mieux choisis, parce que l'esprit de parti aura moins d'influence sur leur nomination dans le régime monarchique: ne maintient-il pas mieux l'unité ? Aussi un vrai monarque pourra-t-il plutôt accepter et adoptera-t-il plus facilement le système semi-électif qui nous paraît le meilleur, et l'inamovibilité temporaire qui en résulte. Si le roi fait des promesses en ce sens, elles seront, nous le savons, plus efficaces que de la part d'un autre souverain : la responsabilité n'étant pas divisée sera plus grande. Les législateurs locaux ne seront-ils pas, en outre, plus encouragés à s'acquitter convenablement de leurs fonctions ? Il y aura, en effet, plus à espérer que le souverain donnera l'exemple de l'esprit de devoir, et qu'il surveillera ses délégués au point de vue, non de leur attitude politique, puisque le pays sera moins exposé à la division, mais de leurs obligations professionnelles.

§ III.

De la supériorité de la monarchie pure et héréditaire sur la monarchie pure et élective, au point de vue de l'exercice du pouvoir législatif.

452. De la section VII, il est déjà résulté que la monarchie héréditaire est une meilleure garantie d'union que la monarchie élective. De même, celle-ci est inférieure à celle-là au point de vue de l'exercice du pouvoir législatif.

Le monarque héréditaire usera plutôt de l'autorité avec

Digitized by Google

sollicitude, parce qu'il sera plutôt clairvoyant: le hasard de la naissance est moins nuisible à la sagesse d'un souverain, que les rivalités excitées par un système électif. Cet avantage est capital; les talents brillants qui pourraient gagner les suffrages des électeurs sont bien moins à considérer que l'esprit de gouvernement. S'il discerne mieux quelles lois il faut établir, le monarque héréditaire est aussi plus libre de les édicter, parce qu'il n'a point les mêmes attaches que celui qui est redevable de son élévation à certains électeurs. En outre, il a double intérêt à être vigilant: outre le sien propre, celui de sa postérité est en cause. Nous avons vu également que la monarchie élective expose davantage aux acceptions de personnes, par suite des engagements qui ont pu être le prix de l'élection, ou grâce à l'esprit de parti que développe ce régime. Enfin dans la monarchie pure, les excès sont moins à craindre. La pensée naturelle d'éviter une déchéance qui atteindrait ses descendants rendra le souverain héréditaire plus prudent. Puis comment se produisent le plus souvent les abus d'autorité législative? Par des innovations. Or, n'est-il pas bien difficile que le souverain dont nous parlons ne voie pas que le goût du changement dont il donnerait l'exemple, menacerait de ruine la maison régnante? L'hérédité du trône assure donc le respect de la coutume et ainsi la modération dans les lois.

453. Cependant l'incomparable monarchie des Papes n'est-elle pas élective? Oui, sans doute ; mais il faudrait établir que c'est de cette qualité que lui vient sa perfection. Or cela est impossible : que serait l'Église sans l'assistance de Jésus-Christ et de l'Esprit-Saint ? De cet exemple, il n'y a donc rien à conclure relativement aux sociétés civiles.

Ceux qui voudraient s'en servir devraient arriver à une conclusion qui vraisemblablement, et à bon droit, leur paraîtra inadmissible : la monarchie spirituelle n'étant pas

Digitized by Google

représentative, si ce n'est lorsque le Pape réunit un concile général, celle des souverains politiques ne devrait l'être aussi que très exceptionnellement.

Toutefois nous avons constaté que Bellarmin préfère la monarchie élective. Mais j'oserais presque dire que c'est peut-être là l'effet d'une préoccupation. Dans le premier des chapitres indiqués plus haut et que nous avons partiellement reproduits, l'illustre controversiste a cru devoir poser en principe que Jésus-Christ a adopté pour le gouvernement de son Église la forme la plus parfaite ; or, les Papes sont électifs (1).

Si je ne me trompe, le point de départ est mal choisi. La monarchie de l'Église est, sans nul doute, la plus parfaite qu'il y ait sur la terre; mais on n'en doit pas conclure que la forme choisie par Dieu soit la meilleure, abstraction faite du secours de Jésus-Christ et de l'Esprit-Saint. Notamment, pour se rendre compte, de l'adoption du système électif par Notre-Seigneur, on n'a nullement besoin de l'excellence de ce régime : si dans les conseils divins il a été préféré, n'est-ce point parce que Dieu voulait le célibat ecclésiastique ? Du reste, si je ne me fais illusion, Bellarmin a pris soin de se réfuter lui-même. Il dit dans le second des chapitres que nous avons analysés, que plus un gouvernement est stable, meilleur il est : « Neque enim negari potest quin illa sit melior gubernatio quæ stabilior ac diuturnior est. » Or, il est manifeste que la monarchie héréditaire est plus stable que la monarchie élective; dans ce second système, à chaque décès de souverain les changements de politique, ou même la substitution d'une forme de gouvernement à une autre, sont évidemment plus à craindre.

(1) « Nemini dubium esse potest, quin et potuerit et voluerit Salvator noster Jesus Christus Ecclesiam suam ea ratione et modo gubernare qui sit omnium optimus et utilissimus. »

Digitized by Google

Non-seulement l'exemple de la monarchie spirituelle ne peut pas être opposé à la monarchie politique héréditaire, mais il est un argument en faveur de ce régime. Qu'est-ce que la monarchie spirituelle ? C'est l'autorité des Vicaires de Jésus-Christ ; c'est une autorité que Dieu assiste particulièrement. Cette assistance met dans le gouvernement de l'Eglise un admirable esprit de suite, malgré de nombreux changements de personne. Si la monarchie religieuse doit être le modèle de la monarchie civile, il faut donc que celle-ci soit héréditaire. A défaut d'assistance spéciale, l'hérédité ne garantit-elle pas mieux que l'élection la transmission des traditions ?

Dans la *Somme théologique*, l'Ange de l'École manifeste aussi sa préférence pour la monarchie élective. Le texte où il exprime cette pensée, incidemment, il est vrai, nous est déjà connu : « La meilleure organisation politique est celle-ci : la souveraineté appartient à un seul que sa vertu a fait placer au pouvoir.... » Cette affirmation est, sans doute, dans la pensée de saint Thomas, une conséquence d'un principe qu'il a d'abord posé :

« Relativement à la bonne organisation du pouvoir politique, deux points sont à considérer. C'est d'abord que tous participent au pouvoir. Ainsi, en effet, on conserve la paix; tous les citoyens sont attachés à un tel régime et veillent à son maintien, comme dit *La Politique* (II, chap. 1 ou 2) » (1)

J'avoue qu'il m'est impossible de croire que la paix soit procurée plus sûrement par le système de la monarchie élective. Il est, au contraire, nous le répétons, une cause

(1) « Circa bonam ordinationem principum in aliqua civitate vel gente duo sunt attendenda. Quorum unum est ut omnes aliquam partem habeant in principatu ; per hoc enim conservatur pax populi, et omnes talem ordinationem amant et custodiunt, ut dicitur in II. *Polit*, cap. vel 2.... »

Digitized by Google

de dissensions. Que, l'union une fois garantie par l'hérédité du pouvoir souverain, les peuples élisent de la manière qui a été dite les candidats aux autres charges, c'est là une institution que nous-même avons réclamée; mais nous persistons à croire que cette distinction doit être faite entre le pouvoir civil suprême et les autorités subordonnées.

Peut-être aussi saint Thomas a-t-il pensé que l'élection donnerait de meilleurs rois que l'hérédité. Nous avons exposé au début de ce paragraphe les nombreux motifs qui nous font rejeter cette opinion.

Sur les textes de saint Thomas et Bellarmin on peut faire une très intéressante observation. C'est que ces deux auteurs sont favorables au suffrage universel pris comme mode d'élection des monarques et non pas seulement comme mode nécessaire de gouvernement primitif. Pour nous, le suffrage universel est simplement un mode possible de gouvernement, et il n'est une bonne institution que dans le sens de faculté assurée à tous les sujets d'exprimer au souverain leurs besoins et leurs vœux.

§ IV.

De la monarchie pure représentative.

454. Je crois avoir établi dans les deux premiers paragraphes que la monarchie pure, par elle-même ou sans les garanties qui peuvent l'élever à un plus haut degré de perfection, est plus favorable au bon exercice du pouvoir législatif qu'une république ou qu'une monarchie parlementaire. Pour être supérieure à ces régimes, elle n'a donc pas besoin d'être représentative : il y a plus à attendre et moins à craindre, avons-nous vu, d'un homme seul maître du pouvoir, que d'un gouvernement républicain ou d'une monarchie parlementaire.

Cependant, la monarchie pure laisserait encore beaucoup à

Digitized by Google

désirer, si le souverain ne consultait ses sujets, afin de mieux discerner le bien général. Et, comme pour le chef d'un État, grâce à la loi de charité, le meilleur est encore, dans une mesure raisonnable, l'obligatoire, c'est pour lui une nécessité de s'entourer de renseignements, et spécialement de provoquer l'expression des désirs de son peuple relativement aux lois à faire. Il importe même extrêmement, et partant il faut, pour rendre cette garantie plus sûre, que le monarque promette de ne pas faire de loi sans avoir pris l'avis de ses sujets. On comprend que je ne généralise point cette obligation, car appliquée aux actes en nombre indéfini d'un souverain, elle serait inexécutable.

Toutefois il convient évidemment et, par conséquent, il faut que le monarque s'engage à soumettre à l'examen de ses sujets, ses projets de guerre ou de traité.

De là il suit que la monarchie pure doit être représentative. Les rapports entre la nation et le souverain ne peuvent, en effet, être directs, ordinairement du moins : les questions à poser sont trop complexes ou trop élevées; puis, les désirs insuffisamment réfléchis que le peuple exprimerait sans discussion possible, mériteraient évidemment peu d'être pris en considération. Il faut donc une représentation nationale.

Mais quand doit-elle être réunie ?

Comment doit-elle être composée ?

Comment doit-elle fonctionner ?

Ce sont là des questions dans la solution desquelles l'appréciation joue un grand rôle. Sous cette réserve, je dirai dans les trois points suivants ce qui me paraît le meilleur et par conséquent nécessaire.

PREMIER POINT.

De la réunion de la représentation nationale.

455. La permanence des assises de la nation serait un

Digitized by Google

péril. Trop de conflits entre le pouvoir et la représentation nationale seraient à redouter; toujours séparés de leurs commettants, les députés connaîtraient insuffisamment les intérêts dont ils auraient la garde. Enfin il y aurait à craindre la surabondance des lois. Mais je ne vois pas d'inconvénient à ce que les sessions aient lieu une fois chaque année, et comme c'est un usage antique, quoique négligé à tort pendant des siècles, il y aurait imprudence à ne pas le suivre. Une promesse en ce sens est donc bonne, et partant s'impose au souverain. En tout cas, c'est un devoir pour lui de s'obliger à des convocations fréquentes. Mais d'autre part, comme dans la monarchie le droit indirect de commander n'appartient qu'au roi, parce que c'est lui qui exerce, et non comme délégué, le pouvoir de contraindre, il n'y a que lui qui puisse obliger les représentants à se réunir. Ceux-ci peuvent-ils se réunir spontanément? En soi, le fait n'a rien d'illicite ; mais si une loi l'interdit, elle est, en principe, obligatoire : qu'est-ce que le sacrifice de liberté individuelle ainsi réclamé des représentants, par rapport aux avantages de cette mesure? Sans elle, en effet, on tomberait dans les inconvénients de la permanence signalés plus haut. Cette défense est donc juste, ordinairement du moins, par rapport aux hommes qu'elle atteint. Elle l'est également vis-à-vis de la nation et pour les mêmes motifs. A la vérité, le peuple et les institutions spéciales ont droit à être consultés ; mais qu'ils aient celui de parler à tout instant, c'est ce qui est inadmissible, puisqu'une telle liberté serait funeste au bien public. Seulement ici encore évitons d'être absolu. Sans doute, l'interdiction dont il s'agit est bonne en général, et s'il arrive qu'elle cesse d'être raisonnable, on peut encore devoir s'y conformer de peur d'un scandale. Mais il faut cependant reconnaître que des cas extrêmes sont possibles dans lesquels il serait nécessaire de défendre d'urgence auprès du souverain, les intérêts de la nation. Alors, en se

Digitized by Google

groupant spontanément, les députés s'acquitteraient d'un devoir envers leurs compatriotes.

DEUXIÈME POINT.

De la composition de la représentation nationale.

456. La représentation nationale doit être composée de manière à faire connaître le mieux possible au monarque les différents intérêts dont la comparaison permettra de discerner le bien général. Or, pour arriver à ce résultat, quoi de mieux à faire que de provoquer d'abord une sage discussion dans toutes les parties du pays ? Cela est facile dans un État bien organisé, au moyen des conseils des sociétés civiles inférieures. Dans ces conseils nous réservons une place aux chefs locaux : l'exercice de l'autorité donne une valeur considérable à leurs avis. Le monarque, quelques mois avant l'ouverture de la session, annonce aux conseils dont nous venons de parler les questions sur lesquelles il se propose d'interroger la représentation nationale. Alors les assemblées du dernier rang, en France les conseils municipaux, délibèrent sur cette communication et transmettent leurs observations à l'assemblée de canton qui les résume et peut y ajouter les siennes. Chaque conseil cantonal envoie son travail au conseil d'arrondissement. Cette assemblée fait un travail semblable à celui des assemblées cantonales, et l'adresse au conseil de la province. Celui-ci rédige à son tour le cahier provincial. Alors une députation est envoyée par chaque assemblée de province auprès du roi pour lui exposer les solutions ainsi obtenues. Ainsi doit être composée la représentation nationale.

Mais elle resterait incomplète, si les institutions particulièrement importantes n'y comptaient pas un ou plusieurs mandataires directs. Tel serait par exemple, le droit d'une

Digitized by Google

vaste association agricole ou industrielle, d'un puissant établissement d'enseignement, d'une grande compagnie de chemins de fer ou d'une grande entreprise maritime et de l'armée.

Les hommes auxquels le souverain reconnaît une sagesse éminente doivent aussi être appelés par lui aux assises de la nation.

Je ne parle point de l'Église ; elle a ses conciles provinciaux ou nationaux dont les délibérations peuvent être portées à la connaissance du monarque. Nous savons, du reste, la situation de celui-ci vis-à-vis de l'autorité ecclésiastique : il est subordonné à la puissance spirituelle en vue de la pratique des vertus chrétiennes. Seulement, des ordres qu'il recevrait des évêques, le souverain aurait le droit d'appeler au Pape.

457. Le système que nous venons d'exposer sur la composition de la représentation nationale n'est pas nouveau. Quand notre conviction était déjà faite, nous avons été heureux de le retrouver, à peu près identique, dans l'histoire des États-Généraux de l'ancienne France. Dès la fin du XV^me^ siècle, à partir des États-Généraux de 1484 inclusivement, les paroisses rurales elles-mêmes furent débarrassées de la tutelle qu'avaient jusqu'alors exercée les députés des bonnes villes sur les gens du pays plat; et quand une réunion des États-Généraux devait avoir lieu, ces paroisses étaient appelées à rédiger par des délégués leurs cahiers de doléances. Ces cahiers étaient portés par les délégués au chef-lieu du bailliage cantonal. Dans ce centre, se formait une assemblée qui résumait les vœux des paroisses, et choisissait des délégués chargés de porter la nouvelle rédaction au siége du bailliage supérieur. Ici nouvelle compilation et rédaction du cahier provincial du Tiers, puis élection des députés aux Etats-Généraux (Minier, *Précis historique du droit français*, p. 666). D'autre part, la

Digitized by Google

noblesse qui personnifiait alors à un haut degré les intérêts agricoles et militaires, avait ses représentants. Le clergé avait aussi les siens. Enfin le roi pouvait compléter cette représentation nationale par l'adjonction d'individualités éminentes.

La ressemblance entre cette composition des États-Généraux et celle que nous avons proposée est frappante. Les conseils municipaux remplacent dans notre système les délégués des paroisses. Nous ne les réunissons pas tous au canton, autrefois le bailliage cantonal, parce que celui-ci, dans l'organisation par nous proposée, possède un conseil qui est même formé de délégués des assemblées communales. Entre les délégués du bailliage cantonal et ceux du bailliage supérieur, nous introduisons il est vrai, un degré : l'arrondissement où se feront de nouveaux cahiers; mais c'est seulement l'adaptation de l'ancien système à la hiérarchie des sociétés civiles inférieures, telle qu'elle nous a paru devoir exister. Nous ne mentionnons point le département, car selon nous il doit disparaître. La présence de la noblesse dans les assises de la nation, c'était l'application du principe de la représentation des intérêts spéciaux considérables. Quant à la présence du clergé était-elle vraiment utile à la religion ? Les évêques ne s'amoindrissaient-ils point et ne s'exposaient-ils pas à ne recevoir de Dieu que des lumières affaiblies, quand prenant place dans les États-Généraux où ils avaient, à la vérité, le premier rang, ils ne parlaient plus précisément comme autorité spirituelle, et ne délibéraient plus comme assemblée ecclésiastique ? Ne payaient-ils pas trop cher le semblant d'honneur que, de très bonne foi sans doute, voulait leur faire le souverain ? Des rapports entre le clergé et le gouvernement sont utiles à l'un et à l'autre, j'en suis pleinement convaincu ; mais l'épiscopat n'aurait-il pas plus fait par des conciles que par sa présence aux États-Généraux ? Que l'on ne se méprenne

Digitized by Google

point cependant sur ma pensée. Si l'on suppose un temps dans lequel les conciles sont jugés impossibles ou restent sans action sur le gouvernement, la présence des évêques dans la représentation nationale devient une garantie précieuse. Ce que nous disons, c'est que dans un État où le pouvoir se comporte chrétiennement, il nous paraît préférable pour la religion qu'il n'y ait point dans la représentation nationale la section du clergé.

TROISIÈME POINT.

Du fonctionnement de la représentation nationale.

458. N'oublions jamais que le but est de faire connaître le mieux possible au monarque les intérêts dont la comparaison permettra de discerner le bien général. Il faut donc que les représentants d'intérêts similaires puissent s'entendre entre eux pour mieux soutenir auprès du souverain, dans un rapport et des vœux, la cause qui leur a été confiée. Mais ces discussions spéciales et approfondies seraient évidemment impossibles si tous les députés délibéraient entre eux. La représentation nationale doit donc être divisée en sections. Quant au vote, il doit avoir lieu suivant le même système. Émanant de l'assemblée tout entière, il n'aurait plus autant de signification, puisque beaucoup d'hommes seraient appelés à se prononcer sur des intérêts qu'ils ne connaissent guère ou dont ils se soucient peu. C'est seulement pour la présentation de candidats à certaines fonctions, selon ce que nous avons dit antérieurement, que toute la représentation nationale agira de concert. Il est bon, en effet, que les différentes sections s'entendent alors entre elles sur les noms à proposer, afin que le délégué que choisira le monarque soit plus volontiers accepté par tous les citoyens. Remarquez, d'ailleurs, que le motif de cette solution spéciale est exceptionnel : le monarque ne pourrait pas nommer pour un

Digitized by Google

même poste les candidats des différentes sections, tandis qu'il peut, souvent du moins, tenir compte dans la législation, des vœux respectifs émis par les différentes fractions de l'assemblée nationale.

Ces règles sur le fonctionnement de la représentation nationale sont évidemment applicables aux conseils placés près des chefs des sociétés civiles inférieures.

459. Quoiqu'il en soit des questions particulières qui viennent d'être examinées dans ce paragraphe, la monarchie pure représentative est la forme de gouvernement la plus parfaite, du moins au point de vue de l'exercice du pouvoir législatif.

Joseph de Maistre ne pensait pas autrement. Dans son *Étude sur la souveraineté* (L. II, c. II), il expose avec éloge les règles des anciennes constitutions européennes, et il les résume en six articles :

« 1° Le roi est souverain, personne ne partage la souveraineté avec lui, et tous les pouvoirs émanent de lui.....
6° Les sujets ont le droit, par le moyen de certains corps, conseils ou assemblées différemment composés, d'instruire le roi de leurs besoins, de lui dénoncer les abus, de lui faire passer légalement leurs très humbles remontrances.»

La monarchie pure représentative a donc pour elle l'autorité d'un grand politique, et la pratique de plusieurs siècles qui font, somme toute, l'admiration des historiens.

On peut lire dans *L'Association catholique* du 15 mai 1879 (p. 702) le texte que nous avons reproduit. Il y est accompagné d'intéressants commentaires dûs au savant doyen de la Faculté catholique des Lettres de Lille. Toutefois notre éminent collègue voit une lacune dans ce programme. « L'auteur ne mentionne pas, dit M.A. de Margerie (note 2), le droit de la nation de consentir les taxes nouvelles, droit dont on peut reconnaître le germe dans la plupart des antiques constitutions européennes. » Bien que l'auteur se hâte de faire remarquer très justement qu'on «attribuerait à

Digitized by Google

cette omission une gravité qu'elle n'a pas, si l'on voyait dans ce droit quelque chose de semblable au vote annuel de nos budgets », je dois dire que le silence de J. de Maistre me parait conforme à la vérité historique, au moins en ce qui concerne la France. Nos anciens rois avaient et on leur reconnaissait le droit d'établir par eux-mêmes des taxes nouvelles. Ce qui est vrai, c'est premièrement que conformément au devoir de tout souverain de consulter ses sujets, ils avaient l'obligation, que du reste ils ne remplissaient pas, de réunir fréquemment les États-Généraux ; c'est en second lieu, qu'ils étaient, en général, tenus, soit par suite d'un devoir inhérent à leur charge, soit en vertu d'engagements pris envers les sujets ou de la tradition, de ne pas innover. Mais cette règle disparaissait dans le cas de nécessité extrême, et c'était le roi qui appréciait si l'on était dans cette hypothèse. N'avons-nous pas, en effet, appris de Beaumanoir que la constitution de la monarchie française distingue deux espèces de temps, le temps de paix et celui de guerre déclarée ou à craindre, et que si dans le premier le souverain doit s'en tenir aux usages, dans le second il peut faire les ordonnances qu'il estime nécessaires?

En faveur de la supériorité de la monarchie, on a donné un argument auquel nous ne voudrions point avoir recours. Certains déterministe ou sociologistes ont dit : Un État est un être de l'ordre animal ; s'il n'est point monarchique, il est donc semblable à un animal sans tête, il est acéphale (Voir la *Revue philosophique*, XIV, p. 512). Nous ne contestons point l'analogie que l'on veut établir entre un État et un animal ; mais cette ressemblance n'est pas un argument décisif. A la vérité les grands théologiens que nous avons cités invoquent en faveur de la supériorité de la monarchie l'exemple des abeilles ; mais nous avons eu soin de dire que nous ne tenions point pour concluantes toutes les raisons données par ces illustres auteurs.

Digitized by Google

SECTION XVIII.

DE L'EXERCICE DU POUVOIR JUDICIAIRE.

460. A peine ai-je besoin de dire qu'il ne s'agit que du pouvoir judiciaire civil.

Cette section peut être ainsi divisée :

De la nature du pouvoir judiciaire ;

De l'étendue du pouvoir judiciaire ;

Des effets des jugements ;

Des devoirs du juge ;

Quelle forme de gouvernement se prête le mieux au bon exercice du pouvoir judiciaire ?

461. Mais pour connaître la nature du pouvoir judiciaire, il suffit de se reporter à la section X, article I, § V. Nous avons dit en cet endroit que le pouvoir judiciaire est l'autorité civile en tant qu'elle consiste à obliger par une décision concernant soit deux ou plusieurs parties dont l'une réclame quelque chose de l'autre, soit un homme convaincu d'être l'auteur d'un acte nuisible.

Quant aux effets des jugements, nous n'avons qu'à leur appliquer ce qui a été dit des effets des lois civiles. Au fond le jugement et la loi ne sont-ils pas de même nature ? (section X, art. I, § V).

Digitized by Google

Il nous reste donc à parler de l'étendue du pouvoir judiciaire et des devoirs du juge, et à rechercher quelle forme de gouvernement se prête le mieux au bon exercice du pouvoir judiciaire.

De là les trois articles suivants.

Digitized by Google

ARTICLE I.

De l'étendue du pouvoir judiciaire.

462. L'étendue du pouvoir judiciaire a été déterminée dans la section X. Prise dans ses limites purement naturelles, la puissance de juger est une forme du droit d'émettre des volontés qui obtiennent la sanction de la loi de la soumission à une direction commune efficace. Or, cette loi n'est qu'une conséquence du principe de charité. Par suite, les jugements n'obligent que s'il y a proportion entre le sacrifice de la soumission à la volonté du juge, et le bien social que cette soumission procurera. Telle est l'étendue du pouvoir judiciaire. Mais nous savons qu'elle est susceptible d'augmentation ou de diminution dans l'ordre naturel, et aussi dans l'ordre chrétien (sections X et XII).

Au delà de ces limites, le jugement est invalide. On ne peut devoir subir la sentence que pour éviter un scandale ; il est par conséquent licite de ne se rendre qu'à la coercition et de pratiquer, s'il est possible, la compensation occulte. Tel est le cas d'un homme condamné pour un fait dont il n'est pas l'auteur. Mais la solution sera différente si, l'action émanant de celui auquel on l'impute, l'agent peut seulement exciper de l'absence d'intention mauvaise. La condamnation alors, si elle est modérée, est sanctionnée par la loi d'assistance réciproque. Que deviendrait la société, si les imprudences restaient sans châtiment ? Le sacrifice est donc jus-

Digitized by Google

tement exigé (Gury-Ballerini, *Compendium theologiæ moralis*, I, N° 102). On ne peut pas s'y soustraire même par la compensation occulte, parce que le sacrifice n'a pas besoin de cette atténuation pour être proportionné au but à atteindre.

Que penser du cas où un débiteur déjà libéré est condamné, faute de preuves légales, à payer une seconde fois? Faut-il dire que ce jugement est invalide? Je ne le crois point. Le système des preuves légales est éminemment utile au bien public. La bonne administration de la justice veut que le juge ne puisse pas se laisser impressionner par des preuves spécieuses, et qu'il soit limité à certaines que le législateur aura déterminées. Le sacrifice demandé au débiteur que le juge condamne à payer deux fois n'est donc pas excessif. Toutefois il le deviendrait si le législateur et le juge entendaient que le paiement sera dû même en l'absence de la contrainte. De plus, la compensation occulte reste permise, car il n'y a point de motif pour que le créancier retienne le double de ce qui lui est dû.

A la sentence dont il vient d'être parlé, nous assimilerons le jugement qui par suite de la distinction entre le possessoire et le pétitoire, maintiendrait ou réintégrerait dans la jouissance d'un immeuble une autre personne que le propriétaire.

Un juge délégué par l'autorité suprême, évidemment ne peut, sous peine de nullité de ses actes, outre-passer les pouvoirs qu'il a reçus. Mais remarquons-le bien : ce n'est pas exercer la puissance judiciaire que de déclarer que telle volonté émise par le souverain et qu'il croit être une loi n'a point ce caractère. Par là, en effet, aucune obligation n'est imposée.

Digitized by Google

ARTICLE II.

Des devoirs du juge.

463. Comme ceux du législateur, les devoirs du juge peuvent être réduits à trois.

C'est d'abord l'obligation pour le souverain ou son délégué d'user avec sollicitude du pouvoir judiciaire, en protégeant vigilamment les droits des particuliers, de l'État et de l'Église. Aussi est-ce un devoir de ne pas refuser la justice, quand on a mission de la rendre. Il faut donc que le souverain veille à ce que ses délégués remplissent soigneusement leur mandat. Des hommes doivent en outre être chargés par le pouvoir de traduire devant les tribunaux les auteurs d'actes nuisibles à la société, et autorisés à recourir aux moyens d'investigation propres à découvrir les coupables. En d'autres termes, le ministère public et la police, soit publique, soit secrète, sont deux institutions qui s'imposent à un souverain. Mais de même, il me paraît que celui-ci ne peut pas, sans manquer à ce devoir de vigilance dont il est tenu dans la répression des infractions, réserver exclusivement à ses agents l'action en répression. Il le peut d'autant moins qu'un tel privilége favorise les acceptions de personnes.

En second lieu, le juge est tenu de respecter la justice distributive. Il doit être impartial ; il ne peut non plus se faire le complice des injustices d'un ministère public qui

Digitized by Google

requiert contre certains des peines qu'à plusieurs reprises il a, par son silence, épargnées à d'autres. Rendue contrairement à ces règles, une sentence est nulle ; c'est de plus un attentat à la liberté individuelle, puisque l'ordre est donné à la force publique, d'y tenir la main.

Troisièmement enfin, celui qui exerce le pouvoir judiciaire, doit rester dans les limites de ce dernier, qui sont celles des exigences du bien public. Le souverain est tenu de cette obligation, et elle incombe également aux juges délégués. Ils ne peuvent pas se faire complices d'un abus en prononçant d'après une prétendue loi qui ne serait, en réalité, qu'une volonté non sanctionnée par la loi naturelle. Assurément, les juges doivent, en général, appliquer les règles édictées par celui dont ils sont les mandataires ; ici la maxime *In dubio pro superiore* doit être admise sans restriction, et peu importe la manière dont les magistrats ont été nommés. Mais dans les cas où il est certain pour eux que la règle dont l'application leur est demandée n'a pas de force obligatoire, comment leur devoir ne serait-il pas de refuser de mettre en mouvement la force publique ? Autrement ne participeraient-ils pas à la faute du souverain ? Qu'on n'allègue point que le juge ne fait que dire la loi : il commande l'exécution, il est l'auteur d'une contrainte illégitime. Au reste, un exemple suffit pour la démonstration de notre principe. Un législateur établit la peine de mort pour des infractions minimes. Soutiendra-t-on qu'un juge peut prêter son concours à ces assassinats, et que s'il ne le fait point, ce ne doit être que par un sentiment de délicatesse ? Le devoir du juge, même délégué, de ne point franchir les limites du pouvoir judiciaire, n'est donc pas sérieusement discutable.

Cette obligation existe aussi bien, pour le moins, au profit de l'Église qu'en faveur de la liberté légitime de l'individu ou des associations. A ce titre, et sans parler de la liberté du

Digitized by Google

chrétien de vivre selon les lois de sa religion, le juge civil ne peut, par exemple, condamner un clerc au service des armes ou à quoi que ce soit, ni un conjoint à subir de par la volonté de l'autorité séculière, le divorce ou la séparation de corps ; il ne peut trancher les questions de validité ou de licéité de mariage. Tel est, du moins, le principe. Seulement l'Église qui ne pourrait renoncer à ses priviléges sans trahir son fondateur, peut tolérer qu'ils ne soient pas respectés. Un juge peut donc se trouver affranchi des obligations dont il est régulièrement tenu envers la puissance spirituelle.

Sauf cette atténuation, un juge ne peut point participer à l'exécution d'une volonté législative que l'absence de sanction par la loi naturelle a empêchée de devenir loi.

464. Grâce à Dieu, dans la magistrature française actuelle, il y a des hommes qui admettent cette vérité ; mais parmi eux, il en est peu qui ne croient que le refus d'appliquer une disposition législative nulle est incompatible avec la conservation de leurs fonctions. C'est un fait que nous avons déjà constaté dans la section XVI. Par un respectable sentiment de délicatesse, les magistrats s'estiment obligés d'exécuter indistinctement toutes les volontés du législateur, ou de donner leur démission. Ils considèrent que tacitement un contrat a été conclu à cet effet entre le gouvernement et le juge. Mais à supposer un pareil arrangement, il ne serait pas valable, car la loi du bien commun imposerait au gouvernement le devoir de ne pas réclamer l'exécution d'un pacte destiné à favoriser la tyrannie. Au contraire, le devoir du juge est de rester à son poste pour sauvegarder les droits menacés, puisque c'est lui qui se trouve en mesure de le faire. Je ne dis point que le juge révoqué conserve ses pouvoirs, car sa volonté ne constitue plus une direction commune efficace ; je ne dis pas non plus qu'il ne puisse être révoqué ; mais je soutiens qu'un juge qui se trouve en face d'une disposition inique, a le droit

Digitized by Google

et même ordinairement le devoir de rester sur son siége pour la déclarer nulle.

Taparelli est d'un avis contraire. « Si la loi lui paraît injuste, dit-il en parlant du juge, il ne doit pas se mettre dans l'alternative de violer la loi ou de juger contre sa conscience ; il doit résigner ses fonctions, car ces fonctions se réduisent à décider quand une loi *juste* est applicable à un cas donné. » (*Essai théorique de droit naturel*, N° 1211) Voici notre réponse. Oui, les fonctions du juge, c'est-à-dire son autorité, se réduisent à décider quand une loi juste est applicable à un cas donné ; mais le juge n'a pas besoin d'autorité pour décider qu'il n'appliquera point telle volonté du souverain, lorsque, malgré la présomption en faveur de ce chef, elle ne lui paraît pas pouvoir être obligatoire. C'est pour appliquer la loi qu'il lui faut une délégation de l'autorité.

A la vérité, nous lisons dans d'Argentré : « C'est une sotte sagesse que celle qui prétend être plus sage que la loi..... De quel droit jugez-vous la loi, alors que vous êtes appelé à juger d'après la loi ? Descendez de votre siège de juge, ou jugez conformément à la loi. » (Rapporté par Laurent, *Cours élémentaire de droit civil*, p. 55). Mais ces paroles sont l'énoncé d'une opinion et non une preuve. Du reste, elles ne sont pas nécessairement contraires à notre manière de voir. Comme elles sont générales, on peut, en effet, se demander si leur auteur a voulu viser même le cas exceptionnel où, malgré l'observation de la maxime *In dubio pro superiore*, le juge ne peut pas croire que telle volonté du souverain est obligatoire.

Ce qui précède tranche la question de savoir si le magistrat qui se dispense d'appliquer des volontés arbitraires du législateur, peut percevoir l'intégralité de son traitement. Pourquoi pas ? Le juge qui a la fermeté de résister au despotisme n'en donne pas moins son temps au souverain

Digitized by Google

et il ne le sert pas moins bien. Toute réduction serait donc sans cause. Puis le juge indépendant ne mérite pas moins de la société ; or, n'est-ce pas, ordinairement du moins, de la société que les fonctionnaires reçoivent leur rémunération?

465. Si le juge est tenu de ne pas dépasser les limites du pouvoir judiciaire, évidemment il doit les étudier. Mais cette garantie, bien qu'elle soit sérieuse, n'est pas suffisante. Il est bon habituellement et par conséquent il faut que le juge ne puisse statuer que d'après des lois déjà existantes au temps de l'acte ou de l'abstention sur lesquels il se prononce. Et pour assurer l'accomplissement de ce devoir, un engagement en ce sens de la part du souverain est utile et partant obligatoire.

Il est deux autres moyens d'assurer la modération dans l'exercice de la puissance judiciaire. Leur nécessité est loin d'être généralement reconnue ; je ne puis cependant cacher que pour moi elle est certaine.

Ce sont l'unité du juge et le jury.

466. L'unité du juge, c'est-à-dire seulement de celui qui décide, car je le veux entouré d'un conseil ou jury et je ne repousse pas non plus des magistrats assesseurs ayant voix consultative, l'unité du juge, disons-nous, est préférable à la pluralité. Voici mes motifs. D'une part, la discussion n'est pas moins possible dans ce système de l'unité que dans celui de la pluralité. D'autre part, la responsabilité est plus grande, et il y a plus de stimulant. Mais peut-être objectera-t-on précisément que la responsabilité sera trop grande, le juge unique dont l'opinion va être nécessairement connue n'étant plus aussi libre. La pluralité, dira-t-on, est une garantie d'indépendance. J'avoue que cette crainte me touche peu. Celui qui redoute vraiment de se montrer indépendant, aura-t-il confiance dans le secret très relatif du vote? D'ailleurs une considération pratique me paraît à elle seule déterminante. En réalité, est-ce que

Digitized by Google

bien souvent le jugement n'émane pas d'un seul, surtout dans les affaires d'une importance spéciale? Des assesseurs ne sont-ils point assez portés à opiner comme le président; et s'il y a un rapport, ne trouve-t-on pas, avec raison, plus facile et plus sûr de s'en tenir aux conclusions proposées? Or, ne vaut-il pas mieux que celui qui en fait statue seul, ait toute la responsablité et aussi tout l'honneur de sa décision?

Je suis donc pour le juge unique, mais entouré d'un conseil.

467. Comment celui-ci doit-il se recruter? Apparemment, de manière à éclairer le juge le mieux possible sur les intérêts et les titres des plaideurs en présence. Le plus sûr est donc de placer auprès du juge des soutiens des parties, de même que les représentants de la nation doivent entourer le monarque lorsqu'il fait des lois. Et ces hommes, qui les choisira avec plus de soin que les plaideurs eux-mêmes, soit au civil, soit au criminel? Chaque partie doit donc être appelée à nommer un ou plusieurs jurés qui prendront place à côté du juge, en plus des assesseurs, si l'affaire est assez grave pour motiver la présence de ces derniers. Telle sera l'institution du jury. Seulement, afin que le magistrat ne soit point obligé de subir des auxiliaires dont le contact pourrait être offensant pour sa dignité, et pour éviter d'autre part des récusations arbitraires, une loi doit déterminer à quelles catégories de personnes les fonctions de juré seront interdites.

Les deux institutions dont je viens de parler ne regardent pas seulement, du reste, l'accomplissement du troisième devoir du juge. Par la responsabilité plus grande du magistrat et la défense plus assurée du bon droit jusque dans le conseil de celui qui doit prononcer, l'unité du juge et le jury contribueraient aussi à provoquer des condamnations civiles ou criminelles, lorsqu'il y a lieu d'en porter, et à empêcher les acceptions de personnes.

Digitized by Google

468. Les garanties de bonne justice que je dois encore rappeler ou faire connaître, ont également ce triple objet. Ce sont notamment les délégations du pouvoir judiciaire par circonscription, la nomination sur présentation et l'inamovibilité temporaire (section XVI), puis l'institution de l'appel à un ou deux degrés avec la faculté pour le juge en dernier ressort de réviser sa propre sentence sur nouveau pourvoi. Cette faculté appartient à certaines juridictions ecclésiastiques, et notre cour de cassation peut aussi parfois en user. Il faut voir là une mesure de prudence éclairée : il n'est pas extraordinaire que les hommes les plus graves reviennent de leur première manière de voir, après un nouvel examen. Nommons aussi les juridictions spéciales officielles : les tribunaux administratifs, par exemple, dans les États où, à raison soit du nombre des affaires administratives, soit des complications qu'elles présentent, cette juridiction est utile. Mais elle ne doit point être organisée autrement que les autres (section XI).

469. Les tribunaux de commerce et les conseils de prud' hommes sont aussi d'excellentes institutions. Est-il bon qu'ils se recrutent, comme aujourd'hui, par élection ? Ce système est-il préférable à notre système semi-électif ou de nomination sur présentation ? Je ne le crois pas ; mais je ne vois aucun inconvénient sérieux à suivre le système purement électif, surtout dans les pays où il est déjà établi. Ce qui fait que le système semi-électif est le meilleur, c'est que si le droit de présentation prévient les erreurs du souverain, le droit de nomination maintenu à ce dernier sert de contre-épreuve; puis, il ne faut pas, disions-nous dans la section XVI, que les délégués de l'autorité suprême soient exposés à oublier d'où leur vient leur pouvoir: la subordination pourrait en souffrir. Or, ce second danger est moins grave en matière de commerce ou de conflits entre patrons et ouvriers. C'est, en effet, bien moins la volonté souveraine que des usages,

Digitized by Google

qu'il s'agit ici de faire observer. De même pour le premier inconvénient : la spécialité de la mission du juge consulaire ou du prud'homme rend le choix plus facile. Nous acceptons donc l'élection.

Tous les commerçants et tous les ouvriers doivent-ils participer à ce choix ? Cette question a été posée récemment dans les chambres françaises. Au risque de paraître hardi, je réponds affirmativement. Tous ne sont-ils pas intéressés ? Mais il me paraît aussi, d'abord qu'une élection à deux degrés serait plus intelligente et par suite doit être préférée, puis que les individualités considérables ou les corporations importantes doivent, en plus du droit de vote qui appartient à tout électeur, avoir un ou plusieurs suffrages spéciaux, par analogie avec ce qui a été dit des conseils locaux et de la représentation nationale.

470. Une autre garantie qui n'est pas à négliger, ce sont les tribunaux arbitraux constitués par le commun accord des parties en vue d'un procès actuel ou à naître, pour le jugement, par exemple, de difficultés entre parents.

L'exécution des sentences des arbitres devra souvent être ordonnée par le souverain après examen. Elle devra même l'être par anticipation s'il s'agit de jurés convenablement choisis par les membres d'une association pour l'application de statuts sagement rédigés. D'une part, les arbitres choisis dans une affaire par les plaideurs n'offrent-ils point des garanties spéciales ? Autrement les parties se seraient-elles entendues pour s'en rapporter à eux ? L'autorité doit donc se prêter à ce compromis, à moins qu'il n'ait pour but d'éluder les lois. D'autre part, combien les associations honnêtes ne sont-elles pas utiles dans un État, non-seulement au point de vue de la force ou des secours par elles procurés à leurs membres, mais aussi à cause de la discipline à laquelle les associés se trouvent soumis ! Il faut donc, en général, consacrer le pouvoir judiciaire qu'ils se sont donné.

Digitized by Google

Le législateur français remplit très imparfaitement cette obligation. Les plaideurs peuvent d'ordinaire, il est vrai, porter leurs différends devant un arbitre (Code de procédure civile, articles 1003 et 1020), mais seulement si le litige existe déjà. L'article 1006 du Code de procédure annule, d'après la jurisprudence, la clause compromissoire.

471. Une procédure prudente, lumineuse et prompte, est nécessaire pour une bonne administration de la justice. A la précision des communications écrites doit se joindre la clarté de sobres plaidoiries. Aucun mode sérieux de preuve ne doit être négligé. La preuve testimoniale, lorsqu'il a été impossible de s'en procurer une autre ou que l'intérêt n'est pas considérable, doit être admise. Mais il faut l'entourer de toutes les garanties possibles, et surtout le juge doit s'assurer de la véracité du témoin, au moyen du serment : il doit exiger que la personne qui vient déposer devant lui prenne Dieu à témoin de la vérité de ce qu'elle va dire.

Que décider cependant si elle s'y refuse ? Peut-on lui infliger une peine ? Certainement, et même on le doit. Cette personne ne donne-t-elle pas un exemple nuisible à la découverte de la vérité par les tribunaux et peut-être à la religion ? L'État a donc droit à une réparation et le souverain peut la déterminer. Vainement le témoin allégue-rait que sa conscience lui interdit de prêter serment : l'erreur de cet homme ne fait pas que le pouvoir de la société d'exiger une réparation ne soit pas un pouvoir selon la loi naturelle ou un droit. Le souverain qui laisse impuni le refus de serment, est donc en faute. A plus forte raison est-il coupable lorsqu'il décide que force probante sera reconnue à la déposition d'un témoin qui, pour des raisons de conscience, aura refusé de prendre Dieu à témoin de la vérité de ses paroles. Agir ainsi c'est encourager, non plus le refus de déposer, mais les faux témoignages. Surtout une pareille règle est condamnable, si elle s'applique même

Digitized by Google

au cas de refus de serment pour cause d'athéisme. N'est-il pas déraisonnable d'ajouter foi aux paroles d'un homme qui déclare ne pas croire à la Divinité ? S'il veut tromper, quelle crainte l'arrêtera ? Celle du châtiment réservé par l'autorité civile au faux témoignage ? Quelquefois, mais rarement ; n'est-il pas assez facile de ne point se contredire, et, si l'on s'est vendu, de cacher ce marché ?

La déposition d'un témoin ne peut, disons-nous, avoir force probante devant le juge, si elle n'est garantie par un serment. Et même celui-ci doit être accompagné d'imprécations, lorsqu'il s'agit de la preuve d'un crime puni très sévèrement : ce n'est pas trop que le témoin qui sera peut-être cause de la condamnation, provoque explicitement les malédictions du Ciel sur lui et sur ses descendants, s'il altère la vérité. Inutile de dire pourquoi ce grand serment doit être rare : exigé fréquemment il n'inspirerait plus la même terreur ; puis la peine à laquelle le témoin s'expose en se soumettant formellement à la vengeance divine, ne doit pas être sans proportion avec la faute du parjure. Or, celle-ci n'arrive pas au dernier degré de gravité, si le crime imputé mensongèrement n'atteint pas lui-même cette limite.

D'après la législation française, le serment simple est le seul qui puisse être exigé (Voyez l'article 317 du Code d'instruction criminelle). C'est une lacune considérable.

Il ne me paraît pas douteux que le proverbe *Testis unus, testis nullus* rejeté par notre Code d'instruction criminelle (art. 342) n'est pas une règle nécessaire ou de droit naturel : un témoignage unique ne peut-il pas donner une conviction entière et sagement formée, surtout s'il est accompagné d'indices concordants ?

Ajoutons que le secret professionnel doit être respecté par le juge. Il constitue, en effet, un droit pour la personne qui a fait la confidence : le silence qu'elle a stipulé lui est dû. Toutefois il faut excepter les hypothèses où un intérêt

Digitized by Google

public et spécialement la répression d'un crime demanderaient la divulgation du secret. Alors celui qui l'a confié doit à la cause commune de ne plus demander la discrétion, et par conséquent le souverain ou son délégué peut, dans ce cas, exiger des révélations.

Cette distinction est justement faite dans l'article 378 du Code pénal. Gury dit de même : « Secretum commissum a te servandum est *generatim*, etiamsi interrogeris a Superiore vel judice.....» (*Compendium theologiæ moralis*, I, N° 472).

472. J'ai parlé de plusieurs moyens qu'un souverain me paraît obligé de prendre pour assurer l'accomplissement des trois devoirs dont lui ou ses délégués sont tenus comme juges. Ajouterai-je à ces garanties la nécessité pour les plaideurs de se faire représenter ou défendre dans les affaires civiles par des mandataires ou patrons pris dans des corporations fermées, comme sont en France les chambres d'avoués et l'ordre des avocats ? Cette question reviendra dans le chapitre VII, à propos des droits de l'autorité civile en matière d'enseignement. Toutefois, nous sommes dès maintenant portés à répondre par l'affirmative. Il y a un grand intérêt social à ce que les juges soient aidés par des auxiliaires offrant des garanties spéciales de savoir, d'expérience et de probité.

Rappelons en terminant que dans la section XI, nous avons établi qu'il n'y a point d'inconvénient à ce que le souverain exerce lui-même le pouvoir judiciaire dans la mesure où ses autres occupations lui permettent de le faire avec soin. Trois réserves seulement sont indispensables : en général, il faut que le chef suprême ne statue que d'après des lois déjà existantes ; de plus, c'est un devoir pour lui de ne point statuer en premier ressort, sauf le consentement unanime des parties : ce serait leur fermer la voie de l'appel; enfin pour ses propres actes et intérêts, il doit se soumettre à un tribunal (section X, art. I, § IV, 2^{me} point).

Digitized by Google

ARTICLE III.

Quelle forme de gouvernement se prête le mieux au bon exercice du pouvoir judiciaire ?

473. C'est la monarchie pure.

Comparons-nous d'abord entre eux, d'une part une majorité ou un monarque parlementaire, et de l'autre un vrai monarque, rendant chacun la justice ? La supériorité appartiendra au vrai monarque. Il a sur une assemblée républicaine l'avantage de l'unité, et il possède sur un monarque parlementaire un avantage absolument semblable : celui de ne pas dépendre d'une majorité offrant moins de garanties que celui qu'elle domine et qu'elle énerve. D'ailleurs quelle est la double garantie la plus importante que l'on puisse désirer d'un souverain qui juge ? Qu'il ne statue que d'après les lois déjà existantes, et que celles-ci soient bonnes. Or, nous le savons par la section précédente, les engagements pris par un vrai monarque seront plutôt observés, et ses lois seront plutôt satisfaisantes.

Considérons-nous la justice dans les délégués ? Le système politique que nous avons mis le premier jusqu'à présent, conserve son rang. Je le prouve de deux manières. En premier lieu, il est clair qu'un vrai monarque ne tiendra pas moins qu'un autre souverain à ce que les magistrats se bornent à l'application des lois ; or nous venons de rappeler que celles-ci seront plutôt bonnes. Secondement, dans une

Digitized by Google

monarchie pure, les juges délégués offriront plutôt des garanties. En général, ils seront mieux choisis parce que l'esprit de parti aura dans ce régime moins d'influence sur leur nomination. Aussi un vrai monarque pourra-t-il plutôt accepter et adoptera-t-il plus aisément le système semi-électif qui nous paraît le meilleur, et l'inamovibilité temporaire qui en résulte. Si le roi prend des engagements en ce sens, ils seront, nous le savons, plus efficaces que de la part d'un autre souverain. Les magistrats ne seront-ils pas aussi plus encouragés à s'acquitter convenablement de leurs fonctions ? Dans le régime qui a nos préférences, ne peut-on pas davantage espérer que le souverain donnera l'exemple de l'esprit de devoir, et aussi qu'il surveillera les juges, au point de vue non de leur attitude politique, car le pays sera moins exposé à la division, mais de leurs obligations professionnelles ?

Digitized by Google

SECTION XIX.

DE L'EXERCICE DU POUVOIR EXÉCUTIF

474. Ce sujet peut être ainsi divisé :

De la nature du pouvoir exécutif;

De l'étendue du pouvoir exécutif;

Des obligations afférentes à l'exercice du pouvoir exécutif;

Quelle forme de gouvernement est la plus favorable au bon exercice du pouvoir exécutif ?

475. La section X, article I, § V, nous a fait connaître la nature du pouvoir exécutif. La souveraineté politique, avons-nous vu, se compose premièrement d'un pouvoir direct d'obliger en mettant par l'emploi de la contrainte légitime dans la nécessité de ne pas résister, et deuxièmement d'un pouvoir indirect d'obliger par l'émission de volontés que sanctionne la loi d'assistance mutuelle. Nous venons d'étudier le second dans son ensemble. Reste le pouvoir direct d'obliger que nous appelons exécutif, sauf à substituer à ce terme générique des dénominations spéciales s'il s'agit du fait de lever des impôts, ou du fait de contraindre soit des citoyens au service des armes, soit des adversaires dans une guerre juste. A part ces deux restrictions, le pouvoir exécutif est donc la souveraineté agissante. Mais dans le

Digitized by Google

langage français, c'est encore quelque chose de plus. Sous le terme de pouvoir exécutif, on comprend accessoirement, en effet, une certaine prérogative appelée pouvoir administratif ou réglementaire qui est le droit d'obliger indirectement par des réglements faits conformément aux lois.

Le pouvoir exécutif, c'est, par exemple, comme nous avons dit dans la section X, celui de disperser une foule, de contraindre à faire une restitution ou à subir une peine, à déguerpir d'un immeuble, à laisser faire tels travaux d'intérêt commun ou mettre en œuvre des services publics comme celui de la police ; c'est encore le pouvoir de disposer d'une propriété appartenant à l'État ou à une société civile inférieure, ou de distribuer sur les fonds du Trésor des subsides aux personnes nécessiteuses, le tout sans que les citoyens puissent s'y opposer, parce que le souverain ne fera ainsi qu'empêcher ce qui, soit directement, soit grâce à la loi de la soumission à une direction commune efficace, constituera une faute ou la violation d'un droit.

476. Nous connaissons aussi l'étendue du pouvoir exécutif. Considérée comme droit de contraindre, la prérogative qui nous occupe n'est rien de plus que le pouvoir d'empêcher le mal, les violations de droits ou les actes contre soi-même. Seulement nous savons qu'il n'est pas absolument impossible que par le fait même que le souverain contraint à un acte ou à une abstention, ceux-ci deviennent obligatoires de par la loi de l'union entre les hommes (section X). Le pouvoir exécutif, au point de vue où nous l'envisageons maintenant, ne se borne donc pas nécessairement à empêcher ce qui, abstraction faite de l'intervention de l'autorité, constitue déjà une faute, la violation d'un droit ou un acte contre soi-même. Il a seulement pour bornes, dans l'ordre purement naturel, les limites des applications de la loi de l'assistance réciproque. Cette loi, en effet, ne nous prescrit-elle pas, dans une mesure raisonnable, la soumission à

Digitized by Google

une direction commune efficace ? Pris comme pouvoir réglementaire, le pouvoir exécutif ne saurait être plus étendu que sous son premier aspect. C'est, en effet, le pouvoir indirect d'obliger qui alors s'exerce ; or, nous savons qu'il ne repose que sur le principe de l'assistance mutuelle. Le pouvoir réglementaire est même encore plus restreint, puisqu'on n'entend par là que le droit de régler les détails de l'application des lois. Je ne veux pas dire que celui ou ceux à qui dans un État appartient le pouvoir de contraindre, ne puissent avoir en outre qu'un pouvoir indirect d'obliger soumis à cette restriction ; au contraire nous savons par la section XI que c'est à celui ou à ceux qui possèdent au degré supérieur le pouvoir coercitif que revient nécessairement la pleine puissance législative. Mais il en est autrement d'un administrateur délégué : celui-ci n'a point par lui-même le pouvoir législatif, puisqu'il n'est pas le souverain. Il y a plus. Dans la forme la plus parfaite de gouvernement qui est la monarchie pure représentative, le souverain, avons-nous dit, ne fera les lois qu'après avis de la nation ; quand il délibérera seul, en fait de pouvoir législatif il n'aura que le pouvoir réglementaire. La même règle sera suivie dans les sociétés civiles subordonnées. L'administrateur délégué, s'il a en même temps, comme c'est l'ordinaire, le pouvoir législatif local, ne l'exercera qu'après avis de la représentation de la société intéressée: statuant seul, il ne pourra que réglementer l'application des lois ainsi faites.

Telle est, dans l'ordre purement naturel, l'étendue du pouvoir exécutif.

Elle est susceptible d'accroissement ou de diminution comme celle de la souveraineté politique, puisque le pouvoir exécutif n'est pas autre chose que ce pouvoir direct d'obliger et, dans une certaine mesure, ce pouvoir indirect lesquels réunis constituent l'autorité civile suprême.

Digitized by Google

Au-delà des limites ainsi déterminées, la contrainte et l'exercice du pouvoir réglementaire constituent des attentats. On ne peut devoir céder à la violence que pour éviter un scandale.

477. Parlons des obligations afférentes à l'exercice du pouvoir exécutif. Le souverain doit exercer ce pouvoir avec sollicitude pour le bien de ses sujets, de la société et de l'Église : il est tenu de respecter la justice distributive et enfin de rester dans les limites du pouvoir exécutif.

Pour l'accomplissement de ces deux derniers devoirs, il est bon habituellement et, par conséquent, il faut que le souverain n'emploie la contrainte que conformément aux lois déjà existantes et aux jugements déjà rendus (section X, art. I, § V) ; il faut que le souverain prenne l'engagement de suivre cette règle, comme aussi de l'imposer aux administrateurs délégués.

En outre, si nous considérons l'ensemble des trois obligations dont nous venons de parler, il existe plusieurs moyens qui garantissent aussi bien que possible, qu'elles seront remplies. Ce sont, par analogie avec l'unité du juge, celle de l'administrateur (section XVIII), puis, selon ce qui a été dit dans la section XVI, les délégations locales avec droit d'initiative, la nomination sur présentation, l'inamovibilité temporaire, et l'adjonction d'un conseil.

478. Quelle forme de gouvernement est la plus favorable au bon exercice du pouvoir exécutif ?

Pris comme droit de contraindre, c'est sous la monarchie pure que le pouvoir exécutif sera le mieux exercé. Les raisons que nous avons données dans l'article III de la section précédente à l'appui d'une solution semblable ont, en effet, ici la même valeur.

Le même régime est également le plus favorable au bon usage du pouvoir réglementaire, puisque c'est lui qui promet les meilleures lois.

Digitized by Google

SECTION XX.

DE L'EXERCICE DU POUVOIR FISCAL.

479. C'est seulement du pouvoir fiscal appartenant à l'autorité civile, qu'il est question.

Comme la précédente, cette section peut être ainsi divisée :

De la nature du pouvoir fiscal ;

De l'étendue du pouvoir fiscal ;

Des devoirs du souverain en matière d'impôts ;

Quelle forme de gouvernement est la plus favorable au bon exercice du pouvoir fiscal ?

480. Mais nous avons déjà dit que nous entendons par pouvoir fiscal le droit de commander de payer des impôts, et d'user de la contrainte à cet effet : en un mot, le droit de lever des contributions.

D'autre part, si on prend le pouvoir fiscal comme droit de commander de payer un impôt, c'est sous la monarchie pure qu'il sera le mieux exercé, puisqu'il n'est alors qu'une forme de l'autorité législative. Si on le considère comme droit de contrainte à l'effet de percevoir une contribution, il faut évidemment lui appliquer ce que nous avons dit, dans la section précédente, du pouvoir exécutif envisagé également comme faculté de contraindre.

Nous ne parlerons donc spécialement que de l'étendue du pouvoir fiscal, et des devoirs du souverain en matière d'impôts.

Digitized by Google

ARTICLE 1.

De l'étendue du pouvoir fiscal.

481. Dans l'ordre purement naturel, ce pouvoir s'arrête aux applications de la loi d'assistance réciproque, aussi bien que le pouvoir législatif auquel il se rattache. Comme ce dernier, il est susceptible d'accroissement ou de diminution. Par exemple, un propriétaire, en même temps souverain, peut acquérir, en vertu d'un pacte avec ses sujets, le droit de les taxer dans son intéret personnel ; mais en principe, une pareille contribution serait injuste. Seulement un souverain en prenant sur le Trésor public les fonds nécessaires pour acquérir la vénération par le prestige et l'affection par les largesses, ne dépasse pas toujours les limites régulières de son pouvoir. Ce prélèvement tend, en effet, au bien commun ; par conséquent, si la contribution de chaque citoyen à cette liste civile est proportionnée au but à atteindre, la loi d'assistance mutuelle commande ce sacrifice. Cette solution est admise par Suarez.

Il s'exprime ainsi :

« Pour que l'impôt ait une juste cause, il faut, disent tous les docteurs, qu'il ait pour but le bien commun et non l'intérêt privé du prince..... Mais on peut ajouter que l'intérêt du prince n'est pas absolument un intérêt privé ; c'est aussi un intérêt social, parce que le prince est une personne

Digitized by Google

publique, et qu'il est de l'intérêt commun qu'il puisse vivre conformément à son état. » (1).

482. Supposons une contribution qui d'après ce qui précède n'est pas injuste. A quel moment naît l'obligation de la payer?

Dans la section X, art. I, § II, nous avons posé les deux principes conformément auxquels cette question doit être résolue. D'un côté, le souverain, quand il donne un ordre, veut habituellement obliger dans toute la mesure où cela lui est possible. Par conséquent, en vertu de la règle de la soumission à une direction commune efficace, l'acte commandé devient généralement obligatoire dès que le sujet connaît la loi. Le sacrifice de la spontanéité dans l'obéissance n'est, en effet, rien par rapport à l'avantage social qu'il procure : le souverain devrait avoir beaucoup plus d'agents ou une administration bien plus compliquée, si les citoyens ne se soumettaient qu'en face de la contrainte, ou même s'ils attendaient simplement une réclamation. Mais d'un autre côté, si un grand nombre de citoyens, sans même que ce soit la plupart, au lieu de se soumettre d'eux-mêmes attendent une demande de l'autorité, selon la justice distributive les autres sujets ne peuvent être obligés à faire plus. Nous ne devons pas faire pour le bien de nos semblables un sacrifice dont beaucoup d'entre eux se dispensent sans motif.

Le premier de ces principes a pour lui l'autorité de Suarez, mais le savant auteur combat le second.

---

(1) « Ut autem causa sit justa, dicunt doctores omnes, necessarium esse ut tributum imponatur propter bonum commune, non propter privatum ipsius principis.... Addi vero potest utililatem principis non esse omnino privatam, sed communem, quia ipse est persona publica, et sustentare illum et statum illius bonum est.... » (*De legibus*, L. V., c. XV, § 2).

Digitized by Google

« Si une loi, dit Suarez, prescrit purement et simplement le paiement d'un impôt, sans stipuler que la contribution sera due même sauf réclamation, le paiement n'est cependant pas moins dû en conscience, avant toute réclamation. Il faut seulement excepter le cas d'une disposition formelle contraire; mais c'est une hypothèse qui ne se présente jamais. Voici nos preuves. En premier lieu, la volonté des souverains est certainement d'assurer de toutes les manières le paiement de l'impôt, et d'obliger aussi strictement qu'ils le peuvent. Secondement..... Enfin cette volonté n'est pas rendue inefficace par un usage contraire. Un tel usage, s'il existe, ne peut changer la loi, parce qu'il ne s'est point établi sous les yeux du prince et avec son assentiment. Les souverains luttent plutôt contre cette coutume. Ils punissent ceux qui se rendent coupables d'un défaut de déclaration ou qui d'une autre manière font fraude aux lois fiscales. » (1).

Suarez admet donc notre premier principe et rejette le deuxième. Nous ne pouvons cependant douter de l'exactitude de ce dernier: un sacrifice ne devient-il pas plus pénible et, d'autre part, moins efficace, quand beaucoup de citoyens ne le font point? Dès lors, n'est-il pas trop

(1) « Etiamsi lex non declaret expresse ut tributum non petitum solvatur, sed simpliciter ut solvatur, id satis esse ut in conscientia sit reddendum, etiamsi non petatur, quoties lex non concedit expresse hanc moram, vel coarctat ac limitat expresse præceptum, quod certe nunquam facit. Assumptum probatur primo, quia sine dubio hæc est mens principum; nam intendunt plene et integre obtinere tale tributum, et intendunt obligare quantum possunt. Secundo.... Denique neque consuetudo sufficit ad talem moderationem admittendam; quia illa consuetudo (si est) non est talis ut possit derogare legi, quia non est vidente et connivente principe, sed potius resistente et puniente omnes qui se occultant, aut alio modo vectigalia defraudant. » (*De legibus*, L. V, c. XVIII, § 9).

Digitized by Google

grand pour que la loi de charité qui n'oblige qu'à défaut d'inconvénient proportionnellement grave, nous le commande ? Suarez allègue que si beaucoup de contribuables ne paient pas spontanément, c'est un fait, une coutume qui s'établit malgré le souverain. Qu'importe ? Ce n'est point de la volonté du souverain qu'il s'agit. C'est l'étendue des applications de la loi d'assistance mutuelle qu'il faut considérer, puisque le souverain oblige en vertu et dans les limites de cette règle.

483. Du premier de nos deux principes, il résulterait que si un contribuable ne reçoit point, par suite d'un oubli des agents du fisc, cet « avertissement » qui, en France, est envoyé chaque année aux citoyens débiteurs de contributions directes, il doit payer spontanément. De même, à plus forte raison, pour les contributions indirectes ; car l'autorité connaît bien plus difficilement les occasions de percevoir ces dernières, si les citoyens redevables ne se déclarent eux-mêmes. Pour le prouver, il suffit de rappeler qu'il s'agit notamment d'une taxe sur la circulation des boissons, des droits d'enregistrement et de mutation, des droits de douane et d'octroi. On objecte souvent que le législateur ne veut pas obliger de la sorte, puisqu'il a des fonctionnaires chargés de veiller à l'observation des lois fiscales : n'est-ce point l'occupation des commis des contributions indirectes, d'une armée de douaniers et d'employés d'octroi, des vérificateurs et inspecteurs d'enregistrement ? Il est vrai, mais de ce que des précautions sont prises contre les imposés qui attendent une réclamation, il ne résulte en aucune façon que le souverain ne veuille pas obliger par ses lois fiscales autant qu'il peut le faire. La présomption reste donc qu'il exige le paiement spontané. On ne pourrait même guère excepter les cas où il s'agit d'une somme insignifiante, et alléguer qu'elle est comptée pour rien, suivant la maxime : *Parum pro nihilo reputandum*. La volonté du législateur

Digitized by Google

est, en effet, que les contributions minimes soient dues comme d'autres plus considérables : les premières elles-mêmes multipliées par le nombre de ceux qui les doivent forment des sommes immenses.

Mais, en fait, l'obligation dont nous venons de parler ne disparaît-elle pas dans notre pays, du moins relativement à certaines contributions, par application de notre second principe? Je n'en doute nullement. C'est, par exemple, un fait avéré que généralement les personnes qui recueillent une succession ne déclarent point les valeurs au porteur qui s'y trouvent. Il en est de même pour les objets de petite dimension et qu'on peut porter sur soi, ou qui trouvent place dans les colis accompagnant le voyageur : ce n'est pas l'habitude de les déclarer, soit à la régie, soit à l'octroi, soit à la douane. Étant donné cet usage, chacun a le droit de s'y conformer.

484. Un impôt peut être injuste, ou parce qu'il ne tend pas au bien commun, ou parce qu'il pèse sur un contribuable assez chargé déjà, eu égard aux ressources de cet homme et à l'importance du bien social à obtenir. Les considérations suivantes de Suarez sont dans le même sens :

« Insistons sur cette matière dont la difficulté et l'intérêt sont principalement dans l'application des principes généraux aux faits particuliers. Avant de se prononcer sur l'injustice de l'impôt par rapport à telle ou telle personne, il est indispensable d'examiner la situation particulière de cette personne, de savoir si elle est riche ou si elle est pauvre, s'il s'agit d'une contributton unique ou de plusieurs. Ensuite, il faut comparer les moyens et la situation de la personne avec la qualité de l'impôt unique ou multiple; il faut voir si pour telle personne la charge n'est pas trop pesante, eu égard à ses ressources, à ses gains et aux revenus qui sont nécessaires pour suffire à ses besoins et à ceux de sa famille, comme aussi pour garder le rang que raisonnablement lui assignent sa condition et sa qualité. C'est après

Digitized by Google

avoir réuni ces données que l'on pourra dire si une personne ne doit pas l'impôt, si elle le doit entièrement ou en partie, si elle le doit seulement en cas de réclamation, ou si elle le doit même avant. » (1).

485. Dans le cas de contribution indue payée seulement pour éviter un scandale, la compensation occulte sur d'autres impôts est évidemment permise. Il en est de même dans les cas où soit une taxe, soit l'ensemble des charges fiscales, seraient en partie excessifs.

486. Que décider quand il n'y a contre l'impôt que des probabilités? Faut-il alors payer avant d'être contraint, et s'abstenir de compensation occulte? Rappelons-nous que l'homme peut suivre sa conscience sérieusement probable. Seulement, parfois une loi douteuse est couverte par une loi certaine, comme est la règle qui prescrit de se soumettre à la force, même injuste, pour éviter un scandale. Ici puisqu'il s'agit seulement de savoir si on paiera avant la contrainte et si la compensation occulte sera interdite, cette règle ne saurait être alléguée. En existe-t-il une autre dans le même sens? Peut-on dire que dans les cas où la nullité de la loi fiscale serait même sérieusement probable, il y a,

---

(1) « Ultimo (quia potissima hujus materiæ difficultas et utilitas est in applicatione hujus generalis doctrinæ ad praxim) addendum est, ad judicium ferendum in singularibus factis et personis, necessarium esse in particulari ponderare conditiones personæ, an scilicet, dives sit vel pauper, et an unum vel alterum tributum vel multa ex diversis capitibus seu titulis solvere teneatur. Deinde conferre oportet facultatem et conditionem personæ cum onere tributi vel tributorum, et expendere an respectu talis personæ onus sit nimis grave, quia excedit facultatem ejus, et lucra vel redditus quibus indiget ad sustentationem, vel personæ, vel familiæ, vel status convenientis ac moderati, attenta ejus conditione et qualitate. Quibus spectatis, juxta conditionem inde resultantem poterit formari judicium circa excusationem, vel obligationem solvendi tributa integre vel ex parte, et sub conditione si petantur, vel absque illa. » (*De legibus*, L. V, c. XVIII, § 25)

Digitized by Google

si du moins la validité l'est aussi, une règle certaine qui prescrit de s'en rapporter au souverain? Je ne le pense point. Il ne me paraît nullement rationnel que le sacrifice de la liberté individuelle doive être aussi complet, lorsque le bien social à retirer de l'impôt est douteux, que quand cet avantage est certain. D'un autre côté cependant, on ne saurait prétendre sans compromettre gravement l'union entre les hommes et paralyser beaucoup le gouvernement, que celui-ci ne peut fonder un ordre sur des probabilités sérieuses, lorsqu'il y a également contre la justice du commandement de solides arguments. Ce serait du reste, tomber dans le même défaut de logique que précédemment : il ne serait pas judicieux de priver de toute efficacité la décision dont il s'agit, comme celle qui n'a point en sa faveur des probabilités graves. Quelle sera donc notre solution? Que l'exécution spontanée n'est pas due, et qu'il n'est pas non plus permis de ne céder qu'à la contrainte : bref, qu'il faut payer sur simple réclamation l'impôt qui est l'objet de probabilités sérieuses contraires, et s'interdire la compensation occulte. Cette doctrine est d'accord avec le refus que nous avons fait au chapitre V de notre 1re partie, d'admettre d'une façon absolue la maxime : *In dubio pro superiore*. Suarez ne paraît pas être du même avis. A la vérité nous lisons dans cet auteur :

« Il est permis d'agir selon une opinion probable. C'est la doctrine communément reçue. Elle est fondée sur ce que l'homme, régulièrement parlant, ne peut arriver à plus de certitude. Par conséquent, si un sujet a des motifs sérieux de croire à l'injustice d'un impôt établi par le souverain légitime, il peut ne pas le payer ou pratiquer la compensation occulte. » (1).

(1) « Licitum est unicuique homini operari juxta probabile judicium, ut est communis doctrina, quia non potest homo, regulariter loquendo,

Digitized by Google

Mais après avoir appliqué son principe à l'hypothèse où il n'y a même point de probabilités sérieuses en faveur de la loi fiscale, l'illustre théologien ajoute :

« Si le sujet estime que les probalités contraires à l'impôt sont combattues par d'autres en sens opposé, il ne doit point, selon moi, s'arrêter aux premières. Elles ne peuvent rien contre la loi. Voici mon premier argument. Quoique théoriquement la loi fiscale soit probablement nulle, pratiquement il est certain qu'elle est juste, parce que cette certitude existe du moment où l'on constate que le législateur a été ou a certainement pu être déterminé par une raison suffisante. La loi est donc obligatoire .... parce que, toutes choses égales d'ailleurs, le droit du supérieur l'emporte...» (1).

Ainsi, d'après l'auteur, dans notre hypothèse la conscience n'est point pratiquement douteuse et il faut se soumettre, parce qu'en cas de conflit de probabilités, le droit du chef l'emporte. J'admets cette raison en ce sens adopté plus haut que sur la demande du souverain, le contribuable devra payer ; mais que le droit du souverain l'emporte au point de rendre obligatoire un versement spontané, c'est

---

certiorem cognitionem de rebus assequi : ergo si subditus habet probabiles rationes de injustitia tributi positi a legitimo principe, potest illud non solvere, et se indemnem servare.....» (*De legibus*, L. V, c. XVIII, § 12).

(1) « Alio vero modo potest subditus ita opinari injustam esse impositionem, ut nihilominus judicet contrarium etiam esse probabile, et tunc censeo non posse excusari ab obligatione legis propter illam probabilem opinionem. Primo, quia, licet illud judicium sit probabile speculative, nihilominus practice potest certe judicare legem esse justam, quia, ut hoc sit certum, satis est ut constet legislatorem ductum esse, vel certe duci potuisse probabili ac sufficiente ratione ad illam ferendam ; ergo obligatur subditus ad parendum tali legi..... quia cæteris paribus præfertur jus superioris.....» (loc. cit, § 20).

Digitized by Google

ce que je ne puis croire. La raison ne commande point alors, selon moi, une telle soumission, et par suite la conscience, si elle est vraie, ne perçoit que la règle du paiement sur réclamation.

Suarez, à la vérité, ajoute :

« Un autre argument est qu'il n'y a pas de motif de distinguer entre les lois fiscales et d'autres, et qu'ainsi toutes les fois qu'un inférieur jugerait probable l'injustice d'un commandement, il serait dispensé d'obéir, même s'il reconnaissait que l'ordre du supérieur est fondé sur une raison probable et suffisante. D'une pareille théorie naîtraient une licence extrême, de grands désordres et des scandales. » (1)

Cette considération ne nous ébranle pas. Assurément il serait fort dangereux que l'on pût refuser la soumission à une loi qui est l'objet de probabilités sérieuses contradictoires ; mais telle n'est pas non plus notre théorie : nous disons seulement que la soumission n'est due que sur réclamation.

487. Il est deux hypothèses dans lesquelles l'abus du pouvoir fiscal ne me paraît douteux en aucune façon : c'est lorsqu'un impôt pèse directement sur les indigents, et lorsqu'il est progressif. Développons ces deux idées.

488. Le pauvre ne doit pas être imposé, parce que la loi d'assistance mutuelle ne commande point à celui qui n'a pas le nécessaire ou qui n'a rien de plus, de faire des sacrifices en argent pour le bien commun. Vainement on dirait que le pauvre ayant sa part dans les avantages sociaux doit la

---

(1) « Confirmatur quia alias in omnibus legibus idem esset dicendum, et ita quotiescumque subditus probabiliter judicaret prælatum injuste præcipere, etiamsi sibi constaret prælatum duci judicio probabili et sufficiente, posset illi non obedire, quæ esset nimia licentia, et multam confusionem et scandala pareret. » (loc. cit.)

Digitized by Google

payer. Un malheureux ne peut, en général, il est vrai, exiger de l'un de ses concitoyens l'accomplissement du devoir de l'aumône, parce que ni l'existence ni la mesure de cette obligation par rapport à tel ou tel indigent ne sont certaines. Mais le devoir de faire participer gratuitement le pauvre aux avantages communs à l'ensemble des citoyens, comme la police, l'administration de la justice et les mesures sanitaires, incombe certainement à la société, et il est précis. Que le malheureux soit tenu à la reconnaissance et à des sacrifices envers l'État, rien de plus vrai ; ce que nous disons, c'est qu'il n'a point d'obligation pécuniaire : sa détresse s'y oppose. Aucune contribution, par exemple la cote personnelle ou l'impôt mobilier, ne peut donc être établie directement sur la personne ou sur les objets de celui dont la misère est connue. Que décider relativement aux contributions qui pèsent d'abord sur des personnes non indigentes, du moins en apparence, l'impôt foncier et les contributions indirectes, par exemple, mais en réalité atteignent les pauvres à titre de locataires ou de consommateurs ?

Disons d'abord que le propriétaire ou le vendeur en faisant entrer ses contributions dans le prix réclamé du locataire ou de l'acheteur indigent, ne commet pas une injustice : il ne prend point une somme qu'il ne puisse recevoir et que par conséquent il doive restituer. La circonstance qu'il loue ou vend à un pauvre, ne l'oblige point, en effet, à payer des contributions pour cet indigent. Or, c'est ce qui arriverait s'il devait en faveur de celui-ci ne pas tenir compte des impôts dans la détermination du prix de loyer ou de vente. Sans doute, l'homme aisé doit faire quelque chose pour que le pauvre jouisse gratuitement des avantages sociaux ; mais c'est avec l'ensemble des citoyens qu'il doit s'acquitter de contribuer à cette dépense.

Après cette solution incidente, je reprends notre question : les contributions qui atteignent indirectement les

Digitized by Google

pauvres sont-elles légitimes? Oui à la rigueur, pourvu que les malheureux soient indemnisés en argent ou en nature, de la part qu'ils ont supportée dans les charges fiscales par suite de l'augmentation du prix des loyers ou des objets de première nécessité. La première partie de cette solution vise le cas où il serait très difficile de trouver les ressources dont l'État a besoin, sans recourir aux impôts dont il s'agit. Nier absolument leur légitimité serait un oubli inadmissible du principe d'assistance mutuelle; mais cette même loi commande évidemment la restriction par laquelle nous avons complété notre réponse. Seulement le calcul de ce qui, d'après notre doctrine, doit être remboursé à l'indigent, sera toujours approximatif, malgré le soin avec lequel il sera fait par l'autorité si elle remplit son devoir. A cet égard l'autorité française est-elle en règle? Est-elle juste envers le pauvre? Prend-elle assez sur les deniers publics pour restituer au pauvre ce qu'il a indûment versé au Trésor? N'oublie-t-elle jamais qu'elle ne peut mettre aucune condition à l'acquittement de sa dette?

Moyennant l'indemnité dont il vient d'être question, les impôts qui atteignent les malheureux sont, avons-nous dit, à la rigueur légitimes. Mais le souverain ne peut établir de pareilles contributions qu'à défaut d'autres taxes. En ce qui concerne les contributions indirectes, il doit préférer celles qui ne portent pas sur les choses de première nécessité, celles, par exemple, qui frappent les objets de luxe ou d'agrément. Lorsqu'on le peut, en effet, ce n'est que justice de ne pas forcer le pauvre à faire des avances dans lesquelles il n'est pas sûr de rentrer complétement. Quant à l'impôt foncier et à celui des portes et fenêtres, le souverain n'est nullement tenu de les éviter : ils sont parfaitement conciliables avec le devoir dont nous venons de parler de ne point faire peser de charges fiscales sur l'indigent. Il suffit d'exempter de ces deux contributions les maisons ou appar-

Digitized by Google

tements loués à des pauvres ou qui leur appartiennent. Sans doute, il y aura des propriétaires qui ne tiendront peut-être pas compte de ce dégrèvement ; mais cependant l'on peut espérer que par loyauté ou par intérêt plusieurs le feront, et ainsi, la concurrence aidant, ils forceront d'une certaine façon les autres propriétaires à suivre leur exemple. En tout cas, le souverain aura dégagé sa responsabilité.

489. J'ai dit en second lieu que l'impôt progressif est certainement injuste. Toutefois l'opinion contraire est adoptée par des esprits très sérieux. Ce n'est point une de ces théories révolutionnaires qui ne méritent que l'indignation ou le mépris.

Les auteurs sont d'accord sur ce point, que conformément à la justice distributive, l'impôt doit être proportionné aux ressources de chaque citoyen : ce qui dépasse cette mesure n'est pas dû, sauf le devoir habituel d'éviter le scandale de la résistance. Seulement, d'après certains, pour être vraiment proportionnel l'impôt doit être progressif. C'est ce qu'après Say et Smith soutient le P. Taparelli. « Celui, dit-il, qui perd 1 franc sur 100 francs de revenu qu'il a, perd plus que celui qui perdrait 10 francs sur 1000 francs de revenu. » (*Essai de droit naturel*, N° 1178) Cette affirmation est loin d'être toujours exacte : le riche a souvent moins d'aisance ou de liberté dans la disposition de ses revenus, que le possesseur d'une modeste fortune ; mais nous n'insisterons point, car on peut répondre que si le riche n'a pas plus d'aisance, cela vient de ce qu'il s'est créé à lui-même des nécessités. Nous admettons donc le fait allégué par Taparelli. Mais nous disons qu'il n'y a pas lieu d'en tenir compte. Si le pouvoir fiscal réclame 1 sur la première centaine, il ne peut pas prétendre à plus sur les suivantes. Sa volonté ne serait pas sanctionnée par la loi de l'assistance mutuelle. Elle serait, en effet, funeste au bien commun. Elle tendrait à supprimer la charité privée

Digitized by Google

qui rapproche pour le bien de l'un et de l'autre le riche et le malheureux ; elle substituerait aux initiatives généreuses la bienfaisance officielle, et le souverain deviendrait plus omnipotent. En un mot, le système de l'impôt progressif serait une atteinte à la hiérarchie sociale.

Cette parole de Say et de Smith est alléguée par Taparelli: « L'impôt progressif est le seul équitable: qui osera soutenir qu'un père doit retrancher un morceau de pain à ses enfants, pour fournir son contingent au luxe des monuments publics ? » (Say, *Économie politique*, L. III, c. 8). Vraiment je ne comprends pas ce langage. Say affirme que le pauvre ne doit pas fournir son contingent au luxe des monuments publics, et c'est très exact, puisque le malheureux doit échapper complétement aux charges fiscales ; mais comment l'économiste peut-il induire de là que ce soit suivant une progression que les hommes aisés doivent être taxés ?

490. Toutes les explications qui précèdent ont pour point de départ cette vérité que le pouvoir fiscal pris dans ses limites purement naturelles est le droit d'exiger les sacrifices pécuniaires commandés par la loi d'assistance réciproque, et n'est rien de plus.

Du même principe résulte la véritable notion de l'impôt. *C'est la part obligatoire de chacun dans les dépenses que réclame le bien mutuel moral ou physique.*

L'impôt n'est pas une prime d'assurance, comme l'a dit implicitement M. Thiers dans un ouvrage d'ailleurs plein de bon sens et très attachant (*De la propriété*, L. IV, ch. III). Qu'est-ce qu'une assurance ? C'est un contrat par lequel une ou plusieurs personnes promettent à une autre une somme pour le cas de la réalisation d'un événement habituellement fâcheux, moyennant une rétribution périodique, que l'on appelle prime, à moins qu'il ne s'agisse d'assurance mutuelle. Or, le souverain, qui jouerait ici le rôle d'assureur, ne promet aucune somme en retour des contributions : il promet pro-

Digitized by Google

tection et amélioration, mais non réparation. L'impôt n'est donc pas une prime d'assurance. Veut-on maintenir ce terme en alléguant que l'impôt a pour équivalent, au lieu d'une somme, la protection et les avantages promis par l'autorité ? Soit ; mais alors je fais une autre critique. Si l'impôt est une prime d'assurance, il doit être facultatif : pourquoi l'assurance offerte par le souverain ne pourrait-elle pas, comme toutes les autres, être refusée ? Supposons-la cependant obligatoire. Du moins, d'après le caractère invariable du contrat d'assurance, la prime ne pourra être exigée qu'en vue de la protection ou de l'augmentation des biens matériels ; elle ne pourra pas être réclamée pour le bien moral. Aussi M. Thiers ne parle-t-il que de la protection accordée au laboureur, au commerçant, en un mot à la propriété, par le militaire ou par le magistrat. Comparer l'impôt à une prime d'assurance, c'est encore dénaturer les droits de l'autorité civile. Si celle-ci, en effet, contrairement au sens ordinaire du terme d'assurance, lève une contribution pour des besoins de l'ordre moral, pour le culte, par exemple, ou pour l'instruction religieuse, du moins elle n'aura la faculté d'agir de la sorte qu'à la condition de subventionner les cultes faux et l'enseignement des erreurs professés par les différentes sectes auxquelles les contribuables peuvent appartenir : celui qui paie une prime d'assurance n'a-t-il pas droit à un équivalent ? Or, cette conséquence est inadmissible. Les individus doivent à la société des sacrifices en vue de son bien ; et pour la détermination de ce devoir, ils sont tenus d'accepter la direction du chef commun. Tel est le droit de la société. Or, le bien de la société est dans la pratique de la religion établie par Dieu et dans l'enseignement de la vérité ; tous les contribuables doivent donc, sans condition, concourir à ce but. Toutefois nous avons reconnu que, pour des raisons graves, un gouvernement peut subventionner

Digitized by Google

soit un culte faux, soit une école où de fausses doctrines sont enseignées. Il suffit que la pratique de ce culte ou l'enseignement de l'erreur ne soient pas les conditions du subside. Alors, le fait de la subvention n'est pas mauvais en lui-même; si ses conséquences fâcheuses sont compensées par des avantages importants, il est donc licite.

D'où vient l'erreur qui consiste à assimiler l'impôt à une prime d'assurance? Elle procède du système du Contrat social : si les hommes ne sont en société que par leur consentement, on a raison de donner de l'impôt une notion qui lui attribue le caractère de contribution volontaire. Cette erreur vient encore du libéralisme politique : si l'autorité civile n'a pas le pouvoir d'empêcher le mal moral, on conçoit, quoique la déduction ne soit pas nécessaire, que les religions fausses aient des droits sur le Trésor public dans la proportion du nombre de leurs adhérents. Cette erreur dérive aussi du catholicisme libéral : si les souverains temporels ne doivent point assistance au pouvoir spirituel en vue du bien des âmes, on ne voit point clairement pourquoi la religion catholique serait seule subventionnée.

491. Peut-on dire, comme le fait M. Thiers (*De la propriété*, L. IV, ch. II), que l'impôt est une valeur donnée en échange? Cette expression est, sans nul doute, généralement juste : le paiement d'une contribution est un titre à la protection du pouvoir; mais elle est quelque peu équivoque, car elle semble dire que l'adepte d'une religion fausse ne peut devoir contribuer au culte catholique, s'il n'obtient pas une subvention pour le sien.

Digitized by Google

ARTICLE II.

Des devoirs du souverain en matière d'impôts.

492. Les obligations du souverain en matière d'impôts ont déjà été en partie mentionnées dans le précédent article ; elles sont pareilles à celles que nous avons indiquées dans les sections antérieures.

En premier lieu, le souverain doit user avec sollicitude de son pouvoir fiscal. Il ne peut pas négliger d'établir les contributions que réclamerait le bien commun de ses sujets : celle, par exemple, qui protégeraient utilement l'agriculture. De même aussi qu'un peuple peut devoir très exceptionnellement faire un sacrifice d'argent en faveur d'une autre nation, l'autorité peut être tenue de lever une contribution en vue de la même fin. Nous savons encore que si l'autorité spirituelle demande pour le bien des âmes un subside, il ne peut être refusé.

Ajoutons que quand un souverain adopte un système d'impôts, il est tenu de prévenir de son mieux la fraude, parce que celle-ci est un désordre moral. Il doit rendre la perception aussi peu gênante pour les contribuables et aussi économique que cela est possible.

Que penser de l'impôt unique sur le revenu ?

Nous ne croyons pas qu'un souverain ait le droit d'adopter le système de l'impôt unique sur le revenu. Ce système a

Digitized by Google

bien, sans doute, l'avantage de la simplicité, mais il n'est cependant pas le meilleur. Il ne décharge point le pauvre : le propriétaire et le commerçant se feront toujours rembourser leurs contributions par celui qui a besoin d'eux. Au contraire, dans un système de taxes multiples portant sur les habitations, celles des pauvres exceptées, et sur des choses de luxe ou d'agrément, l'indigent sera beaucoup mieux préservé. Contre qui le contribuable exercera-t-il alors tout naturellement son recours ? Contre les locataires ou les acheteurs des logements ou des objets imposés, tandis que s'il est grevé d'une taxe unique sur le revenu, c'est aux dépens des locataires ou acheteurs quelconques, pauvres ou riches, qu'il se remboursera.

Secondement, le souverain ne peut dispenser un citoyen de l'impôt en violation de la justice distributive.

Enfin, l'autorité civile doit éviter de dépasser les bornes de son pouvoir. Elle ne doit donc point mettre à la charge de l'État, des institutions que l'initiative privée est disposée à créer dans de bonnes conditions ou à soutenir convenablement, comme des établissements d'enseignement ou de bienfaisance.

Le principal moyen d'assurer l'accomplissement de ces obligations est que le souverain ne lève de contributions que conformément aux lois déjà existantes. Il est bon ordinairement et, par conséquent, il faut que le souverain s'engage à ne point agir autrement. De même, le souverain doit veiller à ce que les autorités fiscales subordonnées n'établissent jamais des taxes locales, sans avoir pris l'avis du conseil de la société civile inférieure intéressée. Il ne fait ainsi que veiller à l'accomplissement d'un devoir qui, d'après ce qui a été dit dans la section XVI, incombe aux autorités inférieures non moins qu'au souverain.

Nous avons dit au même endroit que le pouvoir fiscal local comme le pouvoir exécutif et le pouvoir législatif locaux

Digitized by Google

avec lesquels, du reste, il doit, pour plus de simplicité et de clairvoyance, se trouver réuni, devait être délégué dans chaque circonscription à un homme plutôt qu'à un être collectif. Après nos observations sur l'unité du législateur et sur celle du juge puis de l'administrateur, cette proposition n'a pas besoin d'être démontrée.

A cette garantie ajoutons le système de la nomination sur présentation et l'inamovibilité temporaire.

Digitized by Google

SECTION XXI.

DE L'EXERCICE DU POUVOIR MILITAIRE.

493. Il n'est ici question que du pouvoir militaire qui appartient aux souverains civils.

Ce sujet peut être ainsi divisé :

De la nature du pouvoir militaire ;

De l'étendue du pouvoir militaire ;

Des devoirs afférents à l'exercice du pouvoir militaire ;

Quel forme de gouvernement est la plus favorable au bon exercice du pouvoir militaire ?

494. Nous avons dit dans la section X, article I, § V, que par pouvoir militaire nous entendons le droit de commander à quelqu'un le service des armes et d'user de la contrainte pour l'obtenir, comme aussi de recourir à la force contre des adversaires, dans une guerre juste. Mais nous avons étudié dans le chapitre précédent la situation d'un légitime belligérant ; nous nous occuperons donc uniquement de l'autorité militaire considérée par rapport aux sujets.

Ainsi envisagée elle se borne à pouvoir commander et imposer pratiquement le service des armes, dans la mesure où la volonté du souverain est sanctionnée par la loi

Digitized by Google

d'assistance réciproque. C'est là l'étendue de cette prérogative, sauf les causes d'accroissement ou de diminution de la souveraineté politique.

De là, il faut conclure que l'obligation du service militaire peut parfois, suivant les nécessités des temps, être imposée à tous les citoyens en état de prendre les armes, et spécialement à ceux qui plus jeunes ne sont pas encore engagés dans une carrière et n'ont point de charges de famille.

Le souverain peut, de même, être en droit d'exiger un service qui sera non pas momentané, limité, par exemple, à quelques jours par année, mais continu pendant une période assez longue.

496. Le souverain doit user avec sollicitude du pouvoir militaire pour le bien de ses sujets, des autres nations et de l'Église.

Il doit éviter les acceptions de personnes. Mais nous croyons que ni le remplacement permis au conscrit ni les exonérations moyennant rétribution suffisante pour permettre le remplacement, ne violent la justice distributive. En établissant ces institutions, un souverain ne confère de privilége à personne. Sans doute, le riche a des facilités particulières pour se faire remplacer ou exonérer ; mais ce n'est pas le pouvoir qui les lui procure. Il n'y a donc aucune faveur accordée.

Enfin l'autorité militaire doit veiller à ne point dépasser la limite des applications, variables suivant les temps, de la loi d'assistance mutuelle.

Pour assurer l'accomplissement de ces obligations, il convient que le pouvoir militaire ne s'exerce que conformément aux lois déjà existantes ; il est bon ordinairement et il faut que le souverain s'engage à ne point agir autrement.

Je rappelle aussi les garanties indiquées dans la section

Digitized by Google

XVI : l'adoption du système régional pour le classement des soldats, la nomination des chefs sur présentation, mais dans une organisation militaire bien différente de celle qui existe actuellement, et l'inamovibilité temporaire.

Nous savons aussi (section XII) que le souverain, soit dans le recrutement des troupes, soit dans la discipline à laquelle il les soumet, est tenu de ne pas oublier qu'il est subordonné à l'Église au point de vue du bien spirituel. Ainsi il ne peut pas imposer le duel, sous le faux prétexte de développer le courage militaire. Il doit bien plutôt à l'autorité spirituelle d'interdire cette pratique ; il le doit aussi à l'État qui aura une armée plus appliquée à tous ses devoirs, à mesure qu'elle sera plus chrétienne. N'aura-t-elle point alors une force surnaturelle pour les remplir ?

Le souverain doit encore accueillir avec empressement ceux qui s'engagent dans le service des armes par vocation. De pareils soldats on peut attendre plus de bonne volonté et de courage, et chacun de ces hommes vaut plusieurs recrues forcées. Grâce à eux le service ne doit plus être imposé à un aussi grand nombre de personnes, ou même la nécessité de la conscription peut disparaître.

Enfin le souverain doit être favorable à l'institution des ordres religieux militaires, de ces corps d'élite où les vertus du soldat, l'obéissance, l'austérité, le dévouement et la vaillance, sont portées à un degré supérieur de perfection.

497. Quelle forme de gouvernement est la plus favorable au bon exercice du pouvoir militaire ?

C'est la monarchie pure.

D'un côté, en effet, les lois seront plutôt bonnes (section XVII) ; il y a donc plus à espérer qu'elles tendront à l'accomplissement des devoirs que nous venons d'énumérer.

D'autre part, grâce à une responsabilité et à un intérêt plus grands, l'unité procurera également une exécution plus satisfaisante des lois sur l'armée en ce qui concerne le

Digitized by Google

souverain, et cet exemple sera un encouragement pour les chefs subordonnés et les soldats. Les premiers, du reste, comme les juges (section XVIII) et autres délégués, seront plutôt bien choisis et surveillés avec soin dans l'accomplissement de leurs devoirs professionnels.

Laus Cordi sacratissimo Jesu semperque Virgini Mariæ.

FIN DU TOME PREMIER.

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME PREMIER.

Avertissement..... 7
Introduction..... 9

PREMIERE PARTIE.

PRÉLIMINAIRES..... 27

CHAPITRE I.

DÉFINITION D'UNE LOI, D'UN DROIT ET DU DROIT..... 28

SECTION I.

Définition d'une loi..... 29

SECTION II.

Définition d'un droit..... 38

SECTION III.

Définition du droit..... 42

CHAPITRE II.

DE LA LOI ÉTERNELLE..... 48

CHAPITRE III.

DE LA LOI NATURELLE..... 50

CHAPITRE IV.

DU DROIT NATUREL..... 68

Digitized by Google

CHAPITRE V.

DE LA CONSCIENCE..... 70

CHAPITRE VI.

DES ACTES HUMAINS..... 84

SECTION I.

Des causes qui empêchent un acte de se faire sciemment et librement..... 86

SECTION II.

De la manière de déterminer la moralité d'un acte humain..... 91

DEUXIÈME PARTIE.

DES DEVOIRS NATURELS DE L'HOMME ENVERS DIEU.... 97

TROISIÈME PARTIE.

DES DEVOIRS NATURELS DE L'HOMME ENVERS LUI-MÊME... 101

QUATRIÈME PARTIE.

DES DEVOIRS NATURELS DE L'HOMME ENVERS SES SEMBLABLES..... 105

CHAPITRE I.

DÉFINITION D'UNE SOCIÉTÉ OU D'UNE ASSOCIATION..... 108

CHAPITRE II.

DE LA SOCIÉTÉ UNIVERSELLE..... 117

Digitized by Google

SECTION I.

De l'existence de la société universelle 118

SECTION II.

Lois de la société universelle 123
ARTICLE I. — Lois de la société universelle en général..... 124
ARTICLE II. — Du duel 131

CHAPITRE III.

DE L'ÉGLISE..... 137

SECTION I.

Des droits de l'Église, en général..... 144
ARTICLE I. — Des pouvoirs de l'autorité ecclésiastique 145
§ I. — Énumération des pouvoirs revendiqués par l'Église. 145
§ II. — De l'existence des pouvoirs qui viennent d'être énumérés..... 149
ARTICLE II. — Des priviléges personnels des clercs 157

SECTION II.

Du pouvoir de l'Église d'exiger la soumission des États et des souverains en vue du bien des âmes, ou de la suprématie de l'Église..... 169

SECTION III.

Des modifications dont les droits de l'Église sont susceptibles... 198

CHAPITRE IV.

DE LA SOCIÉTÉ INTERNATIONALE..... 200

SECTION I.

De la société internationale naturelle..... 201
ARTICLE I. — De l'existence de la société internationale naturelle..... 202
ARTICLE II. — Lois de la société internationale naturelle..... 204
§ I. — Causes légitimes de guerre..... 208
1er POINT. — Dans quels cas la guerre est-elle permise ?.. 210
1re cause légitime de guerre : une faute à empêcher. 210

Digitized by Google

2e cause légitime de guerre : une violation de droit à empêcher 211
3e cause légitime de guerre: un malheur à empêcher. 217
2e Point. — Dans quels cas la guerre est-elle obligatoire pour un État ?..... 225
§ II. — Lois de la guerre 228
1er Point. — Lois de la guerre par rapport aux États neutres..... 229
2e Point. — Lois de la guerre entre les parties..... 230
1re hypothèse générale : le légitime belligérant sur son territoire ou celui de son allié..... 231
2e hypothèse générale : le légitime belligérant sur le territoire de l'État envers lequel il use de contrainte. 236
§ III. — Des représailles..... 259
§ IV. — Existe-t-il un droit international positif?..... 261

SECTION II.

Existe-t-il une société internationale surnaturelle ? 264

CHAPITRE V.

De l'État 270

SECTION I.

Notions de l'État..... 272
Article I. — Qu'est-ce que la souveraineté politique ?..... 274
Article II. — Qu'est-ce que la société civile parfaite ou l'État? 289

SECTION II.

De la formation d'un État..... 291
Article I. — De la formation d'un État par convention..... 292
Article II. — De la formation d'un État sans convention.... 294

SECTION III.

Du maintien d'un État..... 300
Article I. — Du maintien d'un État par convention..... 301
Article II. — Du maintien d'un État sans convention..... 306

SECTION IV.

De la disparition d'un État..... 315

Digitized by Google

ARTICLE I. — De la disparition d'un État par annexion légitime..... 316
ARTICLE II. — De la disparition d'un État par fractionnement légitime..... 318

SECTION V.

De l'origine du pouvoir..... 321

SECTION VI.

La souveraineté politique légitime appartient-elle d'abord nécessairement à la majorité ?..... 337

SECTION VII.

De la transmission de la souveraineté politique légitime..... 361
ARTICLE I. — De la transmission de la souveraineté légitime dans un État fondé en vertu d'un droit de conquête exercé, par suite d'une cause juste de guerre, sur des hommes sans organisation sociale..... 363
ARTICLE II. — De la transmission de la souveraineté légitime dans le cas où tous les sujets ont promis obéissance à tel homme ou tel être collectif..... 364
ARTICLE III. — De la transmission de la souveraineté légitime en dehors des deux hypothèses spéciales ci-dessus..... 366
§ I. — Du droit d'un souverain dépossédé de recouvrer l'exercice du pouvoir..... 367
§ II. — De l'hérédité du pouvoir..... 372
1er POINT. — La légitimité du pouvoir du fils aîné ou d'un autre parent d'un monarque défunt est possible..... 373
2e POINT. — La légitimité du pouvoir du fils aîné ou d'un autre parent d'un monarque défunt n'estpas immanquable 391
3e POINT. — La légitimité du pouvoir du fils aîné ou d'un autre parent d'un monarque défunt peut disparaître.... 395
ARTICLE IV. — Du cas exceptionnel d'annexion forcée légitime. 399
ARTICLE V. — Tableau des modes, soit originaires soit dérivés, d'établissement de la souveraineté légitime..... 401

SECTION VIII.

De la perte de la souveraineté politique légitime..... 403

SECTION IX.

Des gouvernements de fait..... 412

Digitized by Google

SECTION X.

De l'étendue de la souveraineté politique..... 420
ARTICLE I. — Quelle est l'étendue purement naturelle de la souveraineté politique ?..... 421
§ I. — La souveraineté politique est-elle un pouvoir d'obliger ?..... 432
§ II. — Est-elle un pouvoir d'obliger en conscience ?..... 433
§ III. — A quoi peut-elle obliger ?..... 441
1er POINT. — Le souverain peut-il obliger à des actions ou abstentions intérieures ?..... 443
2e POINT. — Le souverain peut-il obliger à des actes passés ?..... 445
3e POINT. — Le souverain peut-il exiger le sacrifice de la vie en cas de guerre, ou à titre de réparation d'un scandale ?..... 449
Quel est le fondement du droit de punir ?..... 468
Quelle est l'étendue du droit de punir ?..... 469
§ IV. — Qui la souveraineté politique peut-elle obliger ?..... 479
1er POINT. — La souveraineté politique s'étend-elle sur les enfants et les insensés ?..... 479
2e POINT. — Un souverain s'oblige-t-il lui-même par ses propres décisions ?..... 480
3e POINT. — Le souverain d'un groupe d'hommes peut-il obliger des personnes étrangères à cette société ?..... 485
§ V. — Par quels moyens la souveraineté politique peut-elle obliger ?..... 488
ARTICLE II. — L'étendue de la souveraineté politique est-elle susceptible d'augmentation ou de diminution dans l'ordre naturel ?..... 493
§ I. — L'étendue de la souveraineté politique est-elle susceptible d'augmentation dans l'ordre naturel ?..... 493
§ II. — L'étendue de la souveraineté politique est-elle susceptible de diminution dans l'ordre naturel ?..... 494

SECTION XI.

De la séparation des pouvoirs..... 500
ARTICLE I. — De la séparation des pouvoirs dans le sens de répartition de la souveraineté entre trois autorités..... 502
ARTICLE II. — De la séparation des pouvoirs dans le sens d'une immunité ou d'un privilége juridictionnel pour les agents du pouvoir exécutif considérés en cette qualité..... 512

Digitized by Google

SECTION XII.

Des devoirs d'un État et de son souverain envers Dieu et envers l'Église..... 514

SECTION XIII.

Des devoirs des citoyens entre eux..... 559

SECTION XIV.

Des devoirs des citoyens envers le souverain.. 562

SECTION XV.

Du devoir de fidélité du souverain à la constitution..... 563

SECTION XVI.

Des devoirs du souverain en matière d'association..... 568
ARTICLE I. — Des devoirs du souverain envers les associations volontaires..... 570
ARTICLE II. — Des devoirs du souverain envers les sociétés civiles inférieures, ou de la décentralisation..... 584
§ I. — Du devoir du souverain de respecter l'existence des sociétés civiles inférieures..... 584
§ II. — Du devoir du souverain de respecter la capacité d'acquérir qui appartient aux sociétés civiles subordonnées..... 586
§ III. — Du devoir du souverain de créer dans son État des sociétés civiles inférieures..... 589
§ IV. — De l'organisation des sociétés civiles inférieures.... 599
1er POINT. — La délégation de l'autorité locale sera-t-elle faite à un seul homme, sera-t-elle au profit de plusieurs? 599
2e POINT. — De la nomination des délégués locaux du pouvoir central..... 604

SECTION XVII.

De l'exercice du pouvoir législatif..... 614
ARTICLE I. — Des effets des lois civiles..... 616
ARTICLE II. — Des devoirs du législateur..... 619
ARTICLE III. — De la coutume ou de l'usage..... 622
§ I. — Du rôle de la coutume dans l'établissement des lois civiles..... 622
§ II.— Du rôle de la coutume dans l'abrogation des lois civiles. 625
ARTICLE IV. — Quelle forme de gouvernement est la plus favorable au bon exercice du pouvoir législatif?..... 629

Digitized by Google

§ I. — De la supériorité de la monarchie pure sur tout régime républicain, au point de vue de l'exercice du pouvoir législatif..... 632
1er Point. — La monarchie pure ne présente pas moins de garanties qu'un régime républicain, au point de vue de l'accomplissement des devoirs du législateur..... 632
2e Point. — La monarchie pure offre pour l'exercice du pouvoir législatif des avantages qui ne se trouvent pas dans un régime républicain..... 636
§ II. — De la supériorité de la monarchie pure sur la monarchie parlementaire, au point de vue de l'exercice du pouvoir législatif..... 644
§ III. — De la supériorité de la monarchie pure et héréditaire sur la monarchie pure et élective, au point de vue de l'exercice du pouvoir législatif..... 666
§ IV. — De la monarchie pure représentative..... 670
1er Point. — De la réunion de la représentation nationale. 671
2e Point. — De la composition de la représentation nationale..... 673
3e Point. — Du fonctionnement de la représentation nationale..... 676

SECTION XVIII.

De l'exercice du pouvoir judiciaire..... 679
Article I. — De l'étendue du pouvoir judiciaire..... 681
Article II. — Des devoirs du juge..... 683
Article III. — Quelle forme de gouvernement se prête le mieux au bon exercice du pouvoir judiciaire?..... 694

SECTION XIX.

De l'exercice du pouvoir exécutif..... 696

SECTION XX.

De l'exercice du pouvoir fiscal..... 700
Article I. — De l'étendue du pouvoir fiscal..... 701
Article II. — Des devoirs du souverain en matière d'impôts. 716

SECTION XXI.

De l'exercice du pouvoir militaire..... 719

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU TOME PREMIER.

LILLE. IMP. L. DANEL.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

HARVARD LAW LIBRARY

FROM THE LIBRARY
OF
RAMON DE DALMAU Y DE OLIVART
MARQUÉS DE OLIVART

RECEIVED DECEMBER 31, 1911

Digitized by Google

Digitized by Google